سیر حکمت در اروپا

نگارش: محمّد علی فروغی



انتشارات زوار

تهران ـ شاه‌آباد

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا مائهٔ هفدهم

جلد اول

مذیل بترجمهٔ گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

نگارش
محمدعلی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوار
تهران . شاه‌آباد

تهران ۱۳۴۴

چاپ تهران‌مصور

فهرست مطالب

صفحه

فصل اول : حکمای پیش‌از سقراط

فهرست مطالب

صفحه

فصل سوم : متأخرين از حکمای قديم

فصل چهارم : حوزهٔ علمی اسکندريه و دورهٔ روميان

فصل پنجم : علم و حکمت در اوايل قرون وسطی

فصل نهم : دکارت

فهرست مطالب

عنوان	صفحه

ضمیمه

رسالهٔ گفتار در روش راه بردن عقل «کلام دکارت»

دیباچهٔ چاپ دوم

بنام خدای بخشندهٔ مهربان

چند سال پیش برای اشتغال بامری علمی کــه ضمناً سود ابناء نوع درآن متصورباشد بترجمهٔ رسالهٔ کوچکی که معروف ترین اثــر دکارت فیلسوف نامی فـرانسوی میباشد دست بـردم وپس از انجام برخوردم باینکه این رساله بکسانیکه ازمعارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره‌ای نمیدهد پس برای مزیدفایده مقدمه‌ای بر آن افزودم وسیرحکمت را دراروپا ازعهدباستان تازمان دکارت‌باختصار درآن بازنمودم وبچاپ رسانیدم اینك نسخهٔ آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدیدچاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمه ای که درسیرحکمت نگاشته‌ام پسند خاطردانش طلبان گردیده تــا آنجا که آرزومند شده‌اند که دنبالهٔ آن نیز برای نمودار ساختن سیرحکمت اززمان دکارت تاکنون نگاشته شود باین‌نظر تصرفات و اضافاتی در آن مقدمه بعمل‌آورده آنرا جلدنخستین ازسیرحکمت در اروپاقرار دادم وترجمهٔ رسالهٔ دکارت را هم چنانکه بود ضمیمهٔ آن ســاختم و امیدوارم بزودی جلد دوم کتاب را نیزمشتمل بــر سیر حکمت در اروپا پس ازدکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنــانکه بتــوانند از سراسر تاریخ فلسفهٔ اروپا اجمالاً آگاه شوند وازخداوند در این امر توفیق میخواهم .

محمد علی فروغی

تیرماه ۱۳۱۷

فصل اول

حکمای پیش ازسقراط

هرچند هنوزاین مسئله حل نشده ، و شاید هیچگـاه به درستی روشن نشودکه تمدن ودانش ، وحکمـت درکـدام نقطهٔ روی زمین آغازکرده است . ولیکن تمدنی‌که امروزبه دستیاری اروپائیان در

آغاز حکمت از مشرق زمین است

جهان برتری یافته، بی گمان دنبالهٔ آن است‌که یونانیهای قدیم‌بنیادنموده وآنها خودمبانی واصول آن را ازملل‌باستانی مشرق زمین یعنی‌مصر وسوریه وکلده وایران وهندوستـان دریـافت نموده‌اند. هنگامی‌که یونانیان درخط علم وهنرافتادند، وبنا گذاشتند که آن را ازملل‌شرق فراگیرند آن اقوام ازدیرگاهی درراه تمدن قدم زدهٔ معلومات بسیارفراهم‌کرده ومراحل‌مهم‌پیموده بودند، ولیکن قوم پرٌاستعداد یونان‌ جمله وماحصل‌آن معلومـات راگـرفتند ودر قالب ذوق سرشار خودریخته تحقیقات عمیق نیز برآن افزوده بهمهٔ رشته‌های ذوقیات ومعقولات صورتی چنان بدیع دادندکه اقوام دیگر خاصه مردم اروپا وآسیای غربی خوشه چین خرمن آنهاگردیده واز آن چشمهٔ زلال بهره بردند .

جنبش یونانیان درامورعلمی‌وعقلی وذوقی، به درستی‌ازدوهزارو پانصد سال پیش از این‌آغازکرده ودرهمهٔ انواع بروزات ذهن وطبع

ظهور حکمت در یونان

انسانی آثار زیبای گرانبها به یادگـار گذاشته است‌لیکن دراینجا تنها به معقولات میپردازیم وبذوقیات نظرنمی اندازیم چه

آن خودبحثی جداگانه وداستانی درازاست .

نخست می‌بینیم یونانیان، مانند ملل دیگر باستان دربارهٔ زمین و آسمان وماه وخورشید وستارگان وآب وهوا وغیر آن تصوراتی دارند که معتقدات دینی آنهاست ومبتنی براین است که موجودات عالم وآثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایستهٔ پرستش و برخی درخور پرهیزند . بمرور زمان در ذهن آن مردم رتبهٔ خداوندی ازعین موجودات برداشته شدو برای هریك رب‌النوعی فرض کردندکه صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشررا شدیدترو قوی تر دارا می‌باشند و مردمان دنیا بازیچهٔ هوا و هوس آن ها هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب رأفت و دفع شر ایشان است .

آن عقایدکه درواقع اساطیراست ،تازمانیکه دین مسیح دراروپا عمومیت نیافته بودشیوع داشت وعوام بلکه بسیاری ازخواص بمقتضای آنها عملیات دینی ودنیوی وعبادات ومعاملات خودرا جاری میساختند وآگاهی برآن ها ازمنظومه هاونوشته‌های شعراء ونویسندگان یونان مخصوصاً اومیروس (۱) وهیسیودوس(۲) بخوبی برمیآید .

ضمناً چنانکه درمیان همهٔ اقوام وملل همواره اشخاص نکته سنج و نصیحت گو بوده که مردم را ازسود وزیانشان آگاه وبگفته های خردمندانه بیدارمیساخته‌اند درمیان یونانیان نیزاینگونه دانشمندان بسیار بوده‌اندو بعضی ازآنها نامی شده ووضع قوانین وآداب سودمند برای آن قوم نموده‌اند و گفتگو ازهفت خردمند (۳) برزبانها بوده که‌دانشمندترین مردم خوانده میشدند ولیکن گذشته ازآنها بعضی ازمتفکرین نیزپیدا

حکمای هفتگانه

---

(۱) Homère نزدیك هزارسال‌پیش ازمیلاد .

(۲) Hèsiode نزدیك نهصدسال پیش ازمیلاد.

(۳) Les sept sages درباب اسامی این‌حکما روایات‌مختلف است اشخاص ذیل‌ازآن جمله نام برده‌شده‌اند، بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کلئبول Clèobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon

شدند که اعتقاد بارباب انـواع،طبع حقیقت جـوی ایشان را قانـع نساخته، کم کم موجودات را عناصر واسطقسات خوانده وجریان امور عالم را به اسباب وعلل دانستند و به‌علت ومعلـول وقواعد واصـول قائل شدند و چنین استنباط میشود که اهل نظرچون دیده‌اند بسیاری از چیز ها به یکدیگـر متبدل میگردند واختلاف هائیکه درجهان مشاهده میشود غالباً صوری است پی برده‌اند به این که تکثر بسیاری که درعالم به‌نظر میرسد واقعیت ندارد و شمارهٔ اشیاء حقیقـی بسی کمتر از آنست که گمان میرود، پس برخورده‌اند به این که شایـد حقیقت واحدی باشد که اشیاء روزگار واحوال آنها تبدلات وتجلیات اوباشند، ونیز ازکشف همین امر که غالباً به‌نظر میآید که چیزهائی تازه موجودشده‌اند ولی‌تازه نیستند ونمایش چیزهای موجودازسابق میباشند ، پی بردند به اینکه موجود و معدوم شدن درکار نیست ، نه معدوم موجود ونه موجود معدوم میگردد وکون وفساد همه تغییر و تبدیل است .

از مائهٔ ششم پیش ازمیلاد دریونان کسانی نام برده میشوند کـه درپی بیان آثار طبیعت ودرك حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود(۱) اصیلی بوده‌اند که تظاهرات اوعالم کون وفساد وتغییرات را پدیدار میسازد و دربارهٔ او رأیها وفرضها اظهار میدارند که هر یك بجای خود شایان دقت وشامل پاره‌ای ازحقیقت است .

حکمای ایونی
تالس ملطی

از حکمای مائهٔ ششم و پنجم چندان‌نوشته وآثاری باقی‌نمانده تابدرستی ازنظرشان آگاه شویم ، اینقدر میدانیم قـدیم‌ترین دانشمندان یونان «تالس‌ملطی» (۲) است که درهندسه ونجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبردهد وازخاصیت کهربا آگاه‌بوده، و رطوبت را مادةالمواد دانسته، یعنی آب را مایهٔ حقیقی مـوجودات پنداشته است .

---

(۱) l'Etre (۲) Thalès de Milet و او نیز از حکمای سبعه شمرده شده است .

ازهمشهریان ثالس باز دونفر حکیم نام‌برده میشوند که اولی

انکسیمندروس

«انکسیمندروس» (۱) شاگرد ثالس ومعتقد بوده است براینکه اصل موجودات چیزی است غیرمتعین‌و غیر متشکل بی‌پایان وبی آغاز وبی‌انجام وجاوید و جامع‌اضداد خشکی وتری وگرمی‌وسردی وهرگاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور وبروز وتولد وحیات روی میدهد و چون باز با هم مجتمع میگردند مرگ وکمون و در واقع‌رجوع به اصل‌میشود و از آن مادهٔ غیر متشکل ازتأثیر سردی وگرمی عناصرساخته میشود خاك سرد و آتش‌گرم و آب متمایل بسردی و هوا متمایل بگرمی‌و هیئت عالم ازاین چهار عنصر ساخته شده‌که به ترتیب روی هم جـا گرفته‌اند .

انکسیمانوس

حکیم‌دیگر که‌شاگرداوست«انکسیمانوس»(۲) نام داردو هوا رامادة المواد میداند و قبض و بسط آنرا موجد عناصردیگر می‌پندارد.

یکی از بزرگان حکمای باستان «هرقلیطـوس» (۳) از اهل «افیسوس» (٤) است که‌مردی بلندپایه وبامناعت ومتین‌بوده،ازقرار

هرقلیطوس

مذکوربا «دارا»ی بزرگ هخامنشی مکاتبه داشته وشاهنشاه ایران اورا بدربار خود خوانده ودانشمندگوشه‌نشینی را برهمدمی‌پادشاه‌برگزیده‌است . عقایدوافکارمردمان ورفتاروکردارآنانرا بدیدهٔ حقارت مینگریست، از سخنانش کلماتی چند منقول است‌که عمیق وپرمعنی‌مینماید، لیکن معروف به‌تیرگی وابهام بوده وفهم‌آنها را دشوارمییافته‌اند . آنچه‌از حکمت‌اومعلوم شده این‌است که‌آتش‌رااصل ومبدأمیخواندوآنرامظهر کامل تبدل وبیقراری میداند. بوجود پابرجا قائل نمیباشد و عالم را به رودی تشبیه میکندکه‌همواره روان است، ویك دم مانند دم دیگر نیست وثبات وبقارا منکر است ومیگویدهرچه‌را بنگری‌به‌یك‌اعتبار هست‌وبه یك اعتبار نیست. نسبت‌بهیچ چیز نمی‌توان گفت‌میباشدباید

---

(۱) Anaximandre (۲) Anaximène

(۳) Héraclite (٤) Ephèse ازشهرهای یونانی‌آسیای صغیر

گفت میشود وشدن(۱) نتیجهٔ کشمکش اضداداست وبه این‌سبب جنگ در عالم ضروری است وهماره کشمکش اجزاء عالم را با هم سازش و توافق میدهد و اضدادبرای یکدیگر لازمند، ولی‌باید درحال‌اعتدال و تناسب بمانند ، وهمین‌که یکی ازحداعتدال بیرون شدعدل عالم‌او را بمقام خودبر میگرداند. زندگی یکی مرگ دیگری است، وعدم این‌مایهٔ وجودآن است، ونیك وبدومرگ وزندگی، وهستی‌ونیستی‌در واقع یکی‌است، و خواص‌اشیاء واختلافات‌آنها نسبی واعتباری است، چنانکه‌آب دریا درمذاق ماهی‌خوب است ودرمذاق‌انسان‌بد، وحقیقت واحد است وکائنات ازعنصر خشك وگرم ناشی هستند، وباز به همان عنصر برمیگردند و راه نشیب وفراز میپیمایند. در راه‌نشیب آتش مبدل بخاك وآب میشودو خاك درراه فرازبه‌آب وآتش‌منتهی‌میگردد ظاهر کثرت است وباطن وحدت و روح انسان نیز شراره‌ای از آتش علوی است وپس‌ازمرگ رجعت باصل‌مینماید.

هرقلیطوس چون بیقراری و بی‌ثباتی‌را اصل هرچیز دانسته، و فلسفه‌اش براین‌پایه‌بوده ودرناپایداری‌اموراصراروازمردم کناره‌جوئی داشته،ودنیارا بچیزی نمیگرفته‌است،اورااززمرهٔ بدبینان(۲)می‌شمرند وحکیم گریان‌میخوانند(اواخرمائهٔ ششم واوائل‌مائهٔ‌پنجم‌قبل‌ازمیلاد).

دانشمندانیکه تاکنون نام برده‌ایم، درنزد اروپائیان«ایونیان» خوانده میشوند، زیراکه همه ازمردم«ایونی» (۳)بوده‌اند.

---

(۱) Le Devenir (کون) درمقابل l'Etre (وجود)

(۲) Pessimiste— (۳)کشوری‌که ماااورایونان‌میگوئیم و درانتهای‌جنوبی‌شبه جزیرهٔ‌بالکان واقع‌است،اسم اصلیش‌هلاس‌Hellas بوده و اهل آن‌دیار خودرا Hellène مینامیده‌اند و ایونی Ionie اسم قسمتی ازسواحل آسیای‌صغیر است‌که جماعتی‌ازهلن آنجااقامت داشتند وچون ایونی درآسیاواقع ومشرق‌زمینی‌ها ابتدای‌برخوردشان به مردم هلن باآن جماعت بوده کلیهٔ مردم‌هلن‌را منتسب‌به‌ایونی‌نموده هلاس را یونان ومردمش را یونانی‌خوانده‌اندچنانکه‌رومیان‌هم‌بهمین طریق یونانیهارا به‌مناسبت‌اسم‌یك‌طایفه‌ازآنها که‌بایشان‌نزدیکتربوده گریك Grecs گفته‌اندوامروز اروپائیان‌یونانرا بهمین‌اسم‌میخوانند.

نامی‌ترین حکمای باستان «فیثاغورس» (۱) است. دربارهٔ او تصریح کرده‌اند که به مصر و ایران و هندوستان مسافرت کرده، و از دانشمندان آن کشورها بهره‌ها برده است.

فیثاغوریان

در اواخر مائهٔ ششم به یونان برگشت و گروهی پیرو او شدند و انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی و اخلاقی و هم سیاسی بود. بدرستی نمیدانیم عقاید و فلسفهٔ آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مریدان نیز در آن دخیل بوده است، درهرحال پیروان او مذهب تناسخ داشتند، وخوردن جانوران را روا نمی‌داشتند و ازاین‌رو وجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد. اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر باو منسوب است.

کلیتاً درفلسفهٔ فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته ، و او عدد را اصل وجود پنداشته، وهمهٔ امور را نتیجهٔ ترکیب اعداد و نسبت‌های آنها دانسته است . چون باین نکته برخورده است که ترکیب صورتها درتولید نغمات تابع تناسبات عددی می‌باشد وموسیقی‌را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته‌های علوم ریاضی، وکلیتاً نظام وعالم را تابع عددمی‌شمارده و هروجودی رامادی‌باشدیامعنوی، بایکی‌ازاعداد مطابق میداند. مختصرعدد را حقیقت اشیاء و واحد را حقیقت عدد می‌خواند . تضاد واحد وکثیر و زوج و فرد را منشأ همهٔ اختلافات می‌پندارد، اما واحد مطلق را از زوجیت وفردیت و وحدت وکثرت بری می‌داند .

پیروان فیثاغورس درباب‌هیئت عالم‌رأی‌مخصوصی‌دارند، بکرویت زمین‌پی برده ولی یك‌کانون آتش‌ناپیدا قائلندکه مرکزومحور عالم‌و مظهر الوهیت‌است. وزمین‌و خورشید و ماه‌وسیارات (عطارد وزهره و مریخ و مشتری و زحل) و ثوابت‌گرد آن میچرخند وچون ده را عددجامع‌کامل میدانستند معتقد بوجود یك‌کرهٔ زمین نامرئی(۲)نیز بودندتاعددکرات ده باشد،وموجبات دیگرنیزبرای‌این‌عقیده داشتند

---

(۱) Pythagore معاصر کوروش وداریوش هخامنشی.

(۲) Antichtone یعنی مقابل زمین یاقرین زمین

وچنین فرض میکردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر بنسبت فاصله‌های اعدادی است که نغمات آوازهارامیسازدو گردش آنها نیز نغمه‌ای‌ساز میکند که روح عالم است و آن را گوش مردم بواسطهٔ عادت یا عدم استعداد درك نمی‌نماید، وهمچنان که اجسام هریك عددی هستند، ارواح نیز اعدادند وجزئی از روح جهان واخگری از آتش‌علوی و برقی‌از فکر الهی می‌باشند وجاوید ونمردنی هستند جز این‌که در سیر خود بر حسب چگونگی‌زندگانی تن ازدرجهٔ خویش‌پست‌تر یا بالاترمیروند یا بجای خود میمانند.

حکمت فیثاغورس ازچندروقابل‌توجه است، یکی‌اینکه حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت‌های عددی که امری فرضی وعقلی است قائل شده به‌آن اهمیت داده. دیگراین که کرویت‌زمین رامعلوم کرده و مزیت مرکزو ساکن بودن را ازآن‌برداشته است وهرچنداین‌رأی تامدتی نزد حکما طرف‌اعتنا نبود و فرض فیثاغورس در باب هیئت عالم درست با حقیقت موافقت نداشت، معهذا نمی‌توان آنرا درکشف هیئت جدید بی تاثیر دانست(۱)

در مائهٔ پنجم پیش‌ازمیلادیونانیها درعلم وحکمت وهنروذوقیات پیشرفت‌های مهم‌نمودند. گذشته‌ازپهنا ئیکه‌پیروان‌فیثاغورس بریاضیات یعنی حساب و هندسه و هیئت و موسیقی دادند، درعلمو عمل‌وطب‌نیز مشاهده میکنیم‌که ترقیات عمده دست‌داده چنانچه بزرگترین‌پزشکان قدیم یعنی بقراط (۲) در این دوره بوده است (معاصر اردشیردراز دست).

در فلسفه ازاشخاص نمایان آن زمان یکی«انباذقلس»(۳)است که عالم را ترکیبی ازعناصرچهارگانهٔ آب وبادوخاك وآتش میداند

---

(۱) ظاهراً لفظ فیلسوف ازمخترعات فیثاغورس‌است، باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمندراسوفوس‌وحکمت‌راسوفیامیگفتند. فیثاغورس گفت‌ما هنوزلیاقت آن‌نداریم که‌خردمند خوانده شویم‌ولیکن چون خواهان حکمت هستیم بایدمارافیلوسوفوس‌خوانند یعنی‌دوستدار حکمت وهمین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفهPhilosophieازآن مشتق‌گردیده‌است. (۲) Hippocrate — (۳) Empédocle

وجمع وتفریق عناصر راکه‌مایهٔ کون وفسادعالم‌است نتیجهٔ مهروکین

انباذ قلس

می‌خوانند واین دومؤثربه‌نوبهٔ خودغالب ومغلوب میشوند، وهرگاه مهر غلبه دارد جمعیت برپریشانی فائق است وچون کین چیره میشود تفرقـه شدت می‌یابد ودوره‌ای‌که ما درآن هستیم دورهٔ غلبهٔ‌کین وپریشانی‌است و دنیاوزندگانی آن زندان روح وکیفرگناهان اوست .

انباذقلس‌داعیه‌های بزرگ درسرداشته، وخودرا سزاوارپرستش مردم می‌دانسته‌است وگفته‌اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که‌برای‌او میسر بود گذشته وجاه ومنزلتی بالاترازآن در انظار حاصل نموده‌است .

یکی‌دیگر ازبلندقدرترین حکمای‌آن دوره«ذیمقراطیس» (۱) است که‌درجمیع رشته‌های حقایق غورکرده، درآفاق وانفس‌سیر کامل به‌عمل آورده وآثاربسیار ازخودگذاشته لیکن چندان چیزی ازآن

ذیمقراطیس

باقی نمانده است. ازجهت تبحردر علوم اورادرمائهٔ‌پنجم‌دارای‌همان‌مقام‌دانسته‌اند که‌ارسطو درمائه چهارم‌داشت،وشیرین‌زبانیش‌را نظیرافلاطون‌گفته‌اند وبرخلاف هرقلیطوس طبعاً خوش بین (۲) وشاد بوده وحکیم خندان نامیده می‌شده‌است. باری‌آن دانشمند جهان‌وهمه اجسام‌را مرکب از ذرات‌کوچك بیشمار دارای‌ابعاد ولیکن تجزیه‌ناپذیر (۳) می‌داند و معتقداست‌که‌ذرات همه‌یك جنس‌اند وتفاوت آنها وتنوع اجسام همانا از اختلاف شکل واندازه ووضع ذرات آنها نسبت به‌یکدیگر است . وجود ذرات ابدی، است و به یك حرکت مستدیر دائمی‌که جزء ذات آنهاست‌متحرك هستند. این ذرات‌درجهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش‌آنها درخلاء است وبنابراین سراسرجهان ازخلاء وملاءصورت گرفته‌است. ارواح وارباب‌انواع نیزازذرات مرکب‌اند ولیکن ذرات آنها‌کوچك تر وپرحرکت‌تر ازذرات اجسام میباشند.

ذیمقراطیس به‌بخت واتفاق‌قائل‌نیست وهمهٔ اموررا علت ومعلول یکدیگر ووقوع آنها راضروری و جبری میداند . به عقیدهٔ او منشأ

---

(۱) Democrite (۲) Optimiste (۳) Atome

ادراکات حس‌است، وحس ناشی‌از آن است که‌ازاشیاء واجسام چیزهائی صادر شده ودرفضا سیر نموده به‌اعضاء حاسهٔ انسان میرسند وآنها را متأثر ومتحسس میسازند.

دیگرازحکمای آن‌عصر «انکساغورس»(۱)است ورأی اودربارهٔ اجسام وجهان باحکمای سابق‌الذکر فرق عمده دارد ازاین‌رو که او قائل‌نیست به‌اینکه همهٔ چیزها ازیك ماده یاعنصرساخته شده وحرکات

انکساغورس

وتبدلات آنها ذاتی‌باشد. او معتقد است براینکه هرچیزی‌تخمه‌ای‌داودو تخمهٔ همهٔ اشیاء درهمهٔ اشیاء موجود است، جز اینکه درهرجنس تخمهٔ مخصوص آن‌جنس برتخمه‌های دیگرغلبه وبروزدارد. وتخمه‌های دیگردرحال کمونند، مثلا چون یك قطعه استخوان را به‌نظر آوریم مادهٔ گوشت و پوست ورگ وپی وهمهٔ چیزهای دیگر دراو هست، جز اینکه مـــادهٔ استخوانی دراوغالب است وبه‌این جهت است که ازیك چیز چیزدیگر تولید میشود ومثلا نان که انسان میخورد ودربدن مبدل به خون و بلغم وچربی وگوشت وغیر آنها می‌گردد سبب‌آنست که‌تخمهٔ همهٔ‌آن چیزهادراو هست، بنابراین‌کون وفسادیامرگ وولادت فقط‌عبارتست ازجدائی اجزا از یکدیگر، ودرآغاز امرهمهٔ تخمه‌ها ومواد مختلفه درهم وآمیخته بوده، وتمایزنداشته‌اند، عقل‌جهان آنهارا ازیکدیگر جدا کرده وبنظم وترتیب در آورده وبگردش انداخته، ومصدر این بروزات شده واین‌عمل هنوزجاری وبرقراراست (۲)

هرچند رأی انکساغورس درترکیب اشیاء از تخمـه‌های متنوع نامتناهی خالی ازغرابتی نیست، ولیکن‌بدیع‌تر ازآن‌قول اوست باین که‌ناظم امور عالم‌عقل است وظاهراً این‌دانشمند نخستین کسی‌است‌که چنین‌رأیی‌اظهارداشته است.

از حکمائی‌که تـاکنون نام برده‌ایم وهمه درمائهٔ پنجم وششم پیش‌از میلاد مسیح می‌زیسته‌اند فیثاغورس وپیروان او ریاضیان(۳)

---

(۱) Anaxagore (۲) ارسطودربیان‌فلسفهٔ‌انکساغورس اجزاء موجوداترا Homéomeries خوانده‌است،یعنی‌اجزاء متشابه.

(۳) Mathematiciens

تعلیمیان و طبیعیان

خوانده می شوند و دیگران طبیعیان (۱) یا مادیان (۲) زیرا که با اختلاف مذاق ومشربی که مذکور داشتیم همه نظر به عالم طبیعت دارند و به وجهی از وجوه ماده وجسم را اصل وحقیقت اشیاء می‌دانند ودرپی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت وتظاهرات آن می‌باشند، ودرهرحال همه متوجه هستند به اینکه عالم درتغییر وتبدیل است واین معنی را دنبال می کنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع می‌شود چیست. وبچه کیفیت است، به عبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است؟ حتی این که یکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مستغرق عالم بی‌قراری وتغییر گردیده که وجودرا نفی کرده وحرکت وتبدیل را اصل وحقیقت عالم پنداشته است.

ولیکن درمائهٔ پنجم دانشمندانی هم بوده‌اند که نظرشان ازعالم صوری وظاهری تجاوز کرده ومحسوسات را بی‌اعتبار دانسته ودرتوجیه و تحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده‌اند وبه توحید نزدیکتر

کسینو فانوس

شده‌اند . مقدم همهٔ آنان «کسینوفانوس» نام دارد که در اواخر مائه ششم واوایل پنجم می‌زیسته، واو کاملا موحد است وهمگنان خود را که قائل به خداوندان چندند ودربارهٔ آنها صفات وحالات بشری فرض می کنند؛ استهزا کرده وپند می‌دهد که خدای یگانه رابپرستید واو را ازآلایشهای بشری و نفسانیت وجسمانیت وتوالد وتغییر وتبدیل ومانندآن پاك بدانید چه اوازلی وابدی وبی‌تغییر است. همه بینش است وهمه دانش ساکن است وبی‌نیازازحرکت؛ وجهان را تنها به قوهٔ دانش خود می گرداند وآنچه شمادربارهٔ او می‌پندارید قیاس به نفس است واگر اسب وگوسفند هم چنین استدلال می کردند خداوند را به شکل خود فرض می‌نمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمی‌شود وانسان ازخاك برآمده ودوبار به خاك برمی گردد ووجودی ناچیزو زبون است.

شاگرد کسینوفانوس یکی ازمعتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد واو برخلاف هرقلیطوس به وجود معتقد است و

Hytozoïstes یا Matérialistes(۲) Physiciens (۱)

برمانیدس تغییر وتبدیل وحرکت را بکلی خطا وغیر واقع می‌پندارد، ومعتقدبه سکون ودوام وثبات است. می‌گوید: وجود نه‌آغاز دارد، نه انجام، چه اگرآغاز می‌داشت ناچارباید فرض‌کنیم، یااز وجود برآمده، یا ازعدم؛ اگر ازوجودبرآمده، پس‌زادهٔ خوداست وحادث نیست. اگربگوئیدازعدم ناشی‌شده، عقل‌ازآن امتناع دارد، وهم چنین انجام یعنی مرگ وفناو تغییروتبدیل‌ندارد زیراانتقال ازوجودیا به وجوداست یا به‌عدم. اگربه وجوداست پس‌تغییرنکرده ونابود هم‌نشده است، انتقال‌به‌عدم‌راهم‌عقل ازقبولش عاجزاست؛ ونیزبرای وجودحرکت قائل‌نیست، زیرا حرکت ناچار درمکان باید واقع شود ومکان یاوجود است یاعدم، اگر وجود است پس حرکت وجوددراوحرکت درخود است، یعنی سکون است، واگرعدم است حرکت ممکن نیست، چه حرکت درمکان باید بشود، ونیزبرخلاف انکساغورس وذیمقراطیس قائل‌به خلاء نیست ووجودرا واحد وپیوسته می‌داند یعنی یك پارچه وبدون‌اجزا، چه: اگر اجزا داشته باشد ومیان‌آن اجزاخلاء باشد،خلاء وجود است یاعدم؛ واگر وجوداست پس‌اجزاازیکدیگرجدا نیستند، ووجود پیوسته‌است؛ واگر عدم است چگونه می‌تواند میان‌اجزاء جدائی‌بیندازد، پس وجودیکی است وپیوسته ونامحدود، وازلی وابدی وبی‌تغییروساکن‌وپایداروقائم به خودواین‌عقیده‌برای‌انسان‌ازتعقل‌حاصل می‌شود وشخص‌خردمندجز به‌وجودواحدکه کل‌وجود،ووجود کل‌است قائل‌نتواندشد،وبه‌محسوسات نباید اعتمادکردکه انسان رابه خطامی‌اندازند، ودربارهٔ وجودآنچه غیرازوحدت وسکون به نظرآیدگمان وپندار وعاری ازحقیقت است زیراقول‌به وجودمتکثر ومتغیرومتحرك ناچارمنجربه تناقض‌می‌گردد وعقل ازقبول تناقض ممتنع است.

ازآنچه گفتیم‌برمی‌آید که برمانیدس‌ظاهراً نخستین حکیمی‌است که برای کشف حقیقت، ادراکات حسی‌وظاهری را کنار گذاشته ومجرد تعقل راکافی دانسته است بی‌اینکه آن رامبنی برتجربیات ومشاهدات نماید (۱) ودراستدلال عقلی هم شیوهٔ احتجاج لفظی‌وجدلی راپسندیده،

---

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationalisme می‌گویند یعنی حکمت‌تعقلی‌درمقابل Empirisme یعنی حکمت‌مبنی‌برتجربه‌ومشاهده

زینون است واین شیوه را «زینون (۱) شاگرداو بکمال رسانیده واحتجاجات جدلی اومعروف است، ازجمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد وخلاف عقل است می‌گوید اگرحرکت واقعیت داشته باشدانتقال ازین نقطه است به نقطهٔ دیگر، پس هرگاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته می‌توان آن رانیمه کرد وآن نیمه رامی توان نصف نمود، وهمچنین دراین تنصیف هرقدرپیش برویم بازآن‌قسمتی که باقی‌می‌ماندمی‌توان نصف کرد، ونهایت ندارد، پس آن خط اجــزاء بیشماردارد وجسم متحرك ازهمهٔ‌آن اجزاء بایدگذرکند، وگذرکردن‌ازاجزای بیشمار مدت نامتناهی لازم دارد ، بنابراین آن جسم هیچگاه‌به نقطهٔ مقصد نمی رسد پس عقلا ثابت شدکه حرکت باطل‌است، و این‌استدلال را به این ترتیب نیز بیان‌کرده‌است که اخیلس (۲) که‌چابك ترین‌مردم است، هرگاه‌دردنبال سنگ پشت که یکی‌از کندروترین جانوران‌است برود، به قاعدهٔ عقلی هرگزنباید به اوبرسد، زیرادرمدتی‌که اخیلس مقداری راطی نموده، سنگ پشت مسافتی نیزپیموده است، واخیلس باید آن مسافت راهم بپیماید.

اما آنچه درظاهر دیده می‌شودخلاف اینست، وچون این‌کیفیت به حکم عقل ضروری است، پس ناچاربایدبگوئیم‌آنچه درظاهر دیده می‌شود حقیت ندارد وحرکت باطل‌است ونیزمی‌گوید هرگاه تیری‌از کمان‌پرتاب می کنیم‌برحسب ظاهرروان می‌شودامادرواقع ساکن‌است، زیرا درهرآن که‌آنرابه نظرگیریم قسمتی‌ازفضایامکان راشاغل‌است و شاغل بودن مکان جزسکون چیزی نیست، ودرآن نمــی‌توان تیر را غیرشاغل‌مکان فرض‌کرد، پس‌هیچگاه نمی‌توان‌آنرادرحرکت دانست. کسینوفانوس وبرمانیدس وزینون واتباع‌ایشان رااروپائیان حکمای «الئات»(۳) می گویند چه ازمهاجرین‌یونانی الیاکه درجنوب ایطالیا

---

(۱) Zenon (۲) Achilles در افسانه های یونانی به شجاعت سرعت و سیر معروف است . نویسندگان مشرق‌که اورا نمی شناختند وازداستان اوآگاه نبودند به مناسبت سرعت سیری‌که به او نسبت دادەشداوارااسب پنداشته‌اند. (۳) E-léates

واقع است بوده‌اند، و آنها را اهل عقل باید گفت، شیوهٔ ایشان چنانکه گفتیم: شیوهٔ تعقل و استدلال عقلی گفته می‌شود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوهٔ اهل حس است.

حکمای اثنات

در اواخر مائهٔ پنجم جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته، بلکه آموزگاری فنون را بر عهده گرفته، شاگردان خویش را در فن جدل ومناظره

سوفسطائیان

ماهر می‌ساختند تا در هر مقام خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت به واسطهٔ تتبع و تبحر در فنون شتی که لازمهٔ معلمی بود «سوفیست» (۱) معروف شدند، یعنی دانشور، وچون برای غلبهٔ بر مدعی در مباحثه به هر وسیله متشبث بودند لفظ سوفیست که ما آن را سوفسطائی می‌گوئیم علم شد برای کسانی که به جدل می‌پردازند وشیوهٔ ایشان «سفسطه» (۲) نامیده شده است، افلاطون وارسطو در تقبیح سوفسطائیان ورد مطالب ایشان بسیار کوشیده‌اند، ولیکن درمیان اشخاصی که به این عنوان شناخته شده، مردمان دانشمند نیز بوده‌اند. ازجمله یکی «افرودیقوس» (۳) است و او از حکمای بدبین بود یعنی بهرهٔ انسان را در دنیا درد و رنج ومصائب و بلیات یافته بود، وچارهٔ آن را شکیبائی واستقامت وبردباری وفضیلت ومتانت اخلاقی می‌دانست. دیگری «گورگیاس» (٤) نام دارد که با استدلالاتی شبیه به مباحثات زینون وبرمانیدس مدعی بود که وجود موجود نیست، ونمونهٔ آن این است، کسی نمی‌تواند منکر شود که عدم عدم است (یا به عبارت دیگر لاوجود لاوجود است) ولیکن همین که این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده‌ایم به این که عدم موجود است، پس، یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است وجائی دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق می‌شود که میان وجود وعدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود موجود نیست.

گورگیاس به همین قسم مغالطات دو قضیهٔ دیگر را هم مدعی بود، یکی

---

(۱) Sophiste
(۲) Sophisme
(۳) Piodicos
(٤) Gorgias

اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست، دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی به شخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود.

معتبرترین حکمای سوفسطائی «پروتاغورس» (۱) است که بسبب تبحر و حسن بیانی که داشت جوانان طالب صحبتش بودند و بلند مرتبه‌اش می‌دانستند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمی‌کرد عاقبت تبعیدش کردند، و نوشته‌هایش راسوزانیدند. عبارتی که درحکمت ازاو به یادگار مانده اینست که «میزان همه چیز انسان است» وتفسیر این عبارت راچنین کرده‌اند که: در واقع حقیقتی نیست، چه انسان برای ادراك امور جز حواس خود وسیله‌ای ندارد، زیراکه تعقل نیز مبنی برمدرکات حسیه است، و ادراك حواس هم دراشخاص مختلف می‌باشد، پس چاره نیست جزاینکه هرکس هرچه راحس میکند معتبر بداند، درعین اینکه می‌داند که دیگران همان راقسم دیگر درك می‌کنند وامورى هم که به‌حس در می‌آیدثابت وبی‌تغییر نیستند بلکه ناپایدار ومتحول می باشند، اینست که یکجا ناچار بایدذهن انسان را میزان همهٔ امور بدانیم، ویك جا معتقد باشیم که آنچه درك می کنیم حقیقت نیست، یعنی به حقیقتی قائل نباشیم.

این بود سیرحکمت در یونان از زمان باستان تااواخر مائهٔ پنجم پیش از میلاد. چنانکه ملاحظه میفرمائید درظرف دویست یا دویست و پنجاه سال که از زمان ثالس تااین هنگام می گذرد، دریونان مردمان فوق العاده درحکمت ومعرفت ظهور نموده‌اند، ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی‌مانده وتقریباً آنچه از افکارشان می‌دانیم به نقل قول متأخرین است، مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که به‌عقاید قدما اشاره میکرده است، ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی به عقایدآن بزرگان پی‌ببریم وبعلاوه سقراط وپیروان اودر کسب معرفت بساطی تازه گسترده‌اند، وبااستفاده از پیشینیان حکمت رامنقلب ساخته‌اند، واینك به شرح این معنی می‌پردازیم.

Protgoras (۱)

فصل دوم

سقراط و افلاطون و ارسطو

۱- سقراط

ازگزارش اجمالی که ازاصول عقایدحکما وفلاسفهٔ یونان درمائهٔ ششم وپنجم پیش ازمیلادنمودیم، روشن می‌شود که دراواخرمائهٔ پنجم در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت ومعرفت می‌کردند. تشویش و تشتت بسیار دست داده ، و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را پریشان وعقاید را متزلزل ساخته بود، وبه همین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز روبه سستی گذاشته ومفاسد بزرك از آن بروز می‌کرد .

دراین‌هنگام سقراط ظهورنمود، واوازبعضی جهات به سوفسطائیان شباهت داشت ومعاصرین اکثرمیان اووآن جماعت فرق‌نمی‌گذاشتند، ولیکن سقراط که خداوندا خلاق است درحکمت شیوهٔ تازه‌ای به‌دست داد، وآن شیوه را شاگرد اوافلاطون، وشاگرد افلاطون‌ارسطودنبال وتکمیل کردند، وحکمت را به اوج ترقی رسانیدند، و از این رو سقراط امام حکما واستاد فلاسفه است، وچون درراه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است ، ازبزرگترین شهدای عالم انسانیت‌نیز به شمار میرود (معاصر اردشیردرازدست وداریوش دوم) .

مقام سقراط

درترجمهٔ احوال سقراط وارد نمی‌شویم ،کسانی‌که‌کتاب ما را موسوم به «حکمت سقراط» خوانده‌اند به اندازهٔ لزوم ازآن داستان شگفت وتعلیمات آن بزرگوار آگاه شده ، وبرخورده‌اند به این که اوجنبهٔ پیغمبری دارد، ووظیفهٔ خودرا متنبه ساختن مردم به جهل خویش وتوجه به لزوم معرفت نفس ومزین نمودن آن‌به فضائل وکمالات قرار داده، ولیکن رأی ونظرمخصوصی درفلسفه اظهارننموده، بلکه‌همواره‌اقرار

واصرار به نادانی خویش داشته است .

گفته‌اند ، سقراط فلسفه را ازآسمان بزمین آورد، یعنی ادعای معرفت را کوچك کرده،جویندگان را متنبه ساخت که ازآسمان فرود آیند، یعنی بلند پروازی را رها نموده بخودباید فرورفت وتکلیف زندگانی را باید فهمید ، و نیز گفته اند

شیوهٔ سقراط

شیوه سقراط دست‌انداختن واستهزاء (۱) بود. اگر درمکالمهٔ «اوتوفرون» ومکالمهٔ «الکبیادس» ازرسائل افلاطون که مابفارسی‌در آورده‌ایم‌نظرشود، دیده خواهد شدکه سقراط چگونه حریف را دست‌انداخته وبالاخره اورا مستاصل ومجبور می‌ساخت که اقرار به نادانی‌خود نماید. اما آنچه استهزای سقراطی نامیده‌اند در واقع‌طریقه‌ای‌بود که برای‌اثبات‌سهووخطا (۲) ورفع‌شبهه‌ازاذهان داشت به‌وسیلهٔ سئوال وجواب ومجادله (۳) وپس‌ازآن‌که خطای مخاطب را ظاهرمیکرد ، بازبهمان‌ترتیب مکالمه وسئوال وجواب ر دنبال‌کرده، به‌کشف حقیقت مــی‌کـوشید، و این قسمت دوم تعلیمات سقراط را «ماماثی» (٤) نامیده‌اند زیراکه اومی‌گفت دانشی‌ندارم وتعلیم‌نمیکنم، من مانند مادرم فن مامائی (۵) دارم، اوکودکان را درزادن مــدد می‌کرد، من‌نفوس رایاری می‌کنم‌که زاده شوند، یعنی به خودآیندو راه‌کسب معرفت رابیابند،وبه راستی دراین فن ماهربودومصاحبان خودرا منقلب می‌نمود و کسانی‌که اورا وجودی خطرنـاك شمرده ، درهلاکش پافشردند؛ قدرت وتأثیرنفس اورا درست دریافته بودند.

تعلیمات اخلاقی‌سقراط تنها موعظه ونصیحت نبود ، و بـــرای نیکوکاری ودرست‌کرداری مبنای علمی وعقلی می‌جست، بد عملی را ازاشتباه ونادانی می‌دانست، ومی‌گفت ، مردمان از روی علم وعمد دنبال شرنمی‌روند ، واگر خیرونیکی را تشخیص دهند البته آن را

مبنای تعلیمات اخلاقی سقراط

اختیارمی‌کنند، پس باید درتشخیص خیر کوشید، مثلا باید دید شجـاعت چیست ؟ عدالت کدامست ؟ پرهیزکاری یعنی چه وراه تشخیص این امور آنست‌که آنها را

Ionie (۱)   Réfutation (۲)   Dialectique (۳)

Maïeutique (٤)   (۵) مادرسقراط ماما بوده است .

به‌درستی تعریف کنیم. این است که یافتن تعریف (۱) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت‌را دارد ، و همین امر است که افلاطون و مخصوصاً ارسطو دنبال آن را گرفته برای یافتن تعریف «حد» بتشخیص نوع و جنس و فصل، یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور و تصدیق و برهان و قیاس به میان آورده وعلم منطق را وضع نموده اند وبنابراین هرچند واضع منطق ارسطو است نظر به بیانی که کردیم، فضیلت باسقراط است که راه را باز نموده است .

سقراط برای رسیدن به تعریف صحیح، شیوهٔ استقراء (۲) بکار می‌برد یعنی درهرباب شواهد وامثال ازامورجاری عادی می‌آورد ، و آنها راموردتحقیق ومطالعه قرارمیداد ، و ازاین جزئیات تدریجاً به کلیات میرسید و پس‌از دریافت قاعدهٔ کلیه آن را برمواردخاص تطبیق می‌نمود

فلسفهٔ کلیات عقلی

وبرای تعیین تکلیف خصوصی اشخاص نتیجه می گرفت و بنابراین می‌توان گفت: پس‌ازاستقراء به‌شیوهٔ استنتاج وقیاس (۳) نیزمیرفت ودرهرصورت مسلم است که رشتهٔ استدلال مبتنی بر تصورات کلی‌را سقراط به‌دست افلاطون وارسطو داده،وازاین‌رواورا مؤسس فلسفهٔ مبنی بر کلیات عقلی(٤) شمرده‌اند که مدار علم وحکمت بوده است.

اماعقاید سقراط رادراصول‌مسائل مهم فلسفی‌به‌درستی نمی‌توان بازنمود، چه اوهرگزاظهارعلم قطعی‌نمی کرد، وبه‌علاوه تعلیمات خود رانمی‌نوشت وبنابراین‌جزآنچه‌پیروان اوبالاختصاص «گزنوفون»(٥)

اصول اخلاقی سقراط

و افلاطون و ارسطو نقل کرده‌اند ، مأخذی‌برای‌پی‌بردن‌به‌تعلیمات اونداریم مهمترین مأخذ افلاطون‌است اما اوهرچه نوشته ازقول‌سقراط نقل‌کرده وبه درستی نمی‌توان عقاید استاد وشاگرد را از یکدیگر جدا نمود. آنچه‌تقریباً به یقین می‌توان دانست اینست که‌اهتمام سقراط بیشترمصروف اخلاق

Déduction (۳) Induction(۲) Définition(۱)
Xénophon (٥) Philsophie du concept(٤)

بوده، وبنیاد تعلیمات اواین که، انسان جویای خوشی وسعادت است، وجز این تکلیفی ندارد، اماخوشی باستیفای لذات وشهوات به‌دست نمی‌آید، بلکه بوسیلهٔ جلو گیری از خواهشهـای نفسانی بهتر میسر میگردد، وسعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است، وبنا براین سعادت هر کس دراین است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد، وچون نیکوکاری بسته بتشخیص نیک وبد، یعنی دانائی‌است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش وحکمت چیزی‌نیست، اما دانش چون، درمورد ترس وبی‌باکی، یعنی‌علم براین که‌ازچه باید ترسید وازچـه نباید ترسید ملحوظ شود؛ شجاعت‌است، وچون در رعایت مقتضیـات نفسانی بکار رود عفت خوانده میشود، وهرگاه علم بقواعدی که‌حاکم به روابط مردم بریکدیگر میباشد منظور گردد عدالت است، واگر وظایف انسان‌نسبت بخالق درنظر گرفته شود دینداری وخداپرستـی است، واین فضایل پنجگانه یعنی: حکمت وشجاعت وعفت وعدالت وخدا پرستی، اصول اولی اخـلاق سقراطـی بوده است. اراده آزاد نیست‌یعنی انسان فاعل مختار نتواند بودمگراینکه پیروی ازعقل کند که درآن صورت نیکی‌وخیررا انتخاب مینماید.

وجه اعتقادبخداوند درنظر سقراط این‌بود که همچنان که‌درانسان قوهٔ عاقله هست، درعالم نیز چنین قوه‌ای موجود است، خاصه این که می‌بینیم عالم‌نظام‌دارد وبیقاعده وبی‌ترتیب نیست وهرامری راغایتی

خداشناسی

استوذات‌باری خودغایت‌وجودعالم‌است، پس‌نمیتوان مدارامور عالم‌رابرتصادف و اتفاق‌فرض‌نمود وچون عالم‌به‌نظام است، اموردنیا قواعد طبیعی دارد که‌قوانین موضوع‌بشری باید آنهارا رعایت کند باین‌سبب سقراط در سیاست معتقد به‌قهروزور نیست وبامردم مدارا واقناع افکار را لازم

سیاست

میداند. به‌عبارت دیگرسیاست‌رانیز مبنی برحکمت مینماید.

۲ـ افلاطون

ولادت «افلاطون» درسنهٔ ۴۲۷ پیش‌از میلاد، عمرش نزدیك به هشتاد نسبش عالی‌وبزرگ زاده بوده،در حدود هیجده سالگی بسقراط

برخورده وده سال در خدمت او بسر برده بعد از شهادت استاد یك چند جهانگردی نموده ، سپس به تعلیم حکمت پرداخت . دورهٔ افاضه‌اش راجع به نیمهٔ اول مائه چهارم است (معاصر داریوش دوم و اردشیر دوم) . در بیرون شهر آتن باغی

مختصر ترجمهٔ حال

داشت وقف علم ومعرفت نمود. مریدانش برای درك فیض تعلیم و اشتغال بعلم وحکمت آنجا گرد می‌آمدند، وچون آن محل «آکادمیا» نام‌داشت فلسفهٔ افلاطون معروف بحکمت «آکادمی» (۱) شده وپیروان آنرا «آکادمیان» (۲) خواندند، وامروزدراروپا مطلق انجمن علمی را آکادمی میگویند .

ازتعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم، آثار کتبی او تقریباً سی رساله‌است که نفیس‌ترین یادگار حکمت وبلاغت بشمار میرود و شرح ووصف آنها دراین‌مختصر نمیگنجد. نمونه‌ای ازآن را به‌ترجمهٔ چند رساله ازآن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده‌ایم. همهٔ آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده، ونظر بارادت افلاطون نسبت باستاد همواره یك طرف مکالمه سقراط است، ودر بعضی ازآنها که محققان اروپا آثارجوانی افلاطون‌وایام‌نزدیك‌بتعلیمات سقراطمیدانند بشیوهٔ سقراط واقع میشود یعنی‌اصحاد از طرف مقابل سئوال میکند و جواب اوراموضوع بحث ساخته‌بطلان آن را ظاهر وخطای اورامینماید، اما جواب صحیح سئوالرا بدست نمیدهد، ونتیجهٔ اصلی که حاصل میشود کشف نادانی وگمراهی طرف مقابل‌است، چنانکه غالباً قصد سقراط هم‌گرفتن همین نتیجه بوده‌است ولیکن در بسیاری ازرسائل دیگر (مثل رسالهٔ فیدون) نویسنده یعنی‌افلاطون‌بنمودن شیوهٔ مباحثهٔ سقراط اکتفا نکرده، کم‌کم‌آرا وعقایدخودرا اظهار میدارد وحکمت افلاطون ازمجموع‌آن رسائل باید استخراج شود.

افلاطون باآنکه شعر وصنعتگری را نسبت بحکمت و معرفت خوار می‌پنداشت خودذوق وقوهٔ شاعری سرشارداشت، مقام‌علمی‌او نیز مخصوصاً درریاضیات عالی‌بوده وگفته‌اند که‌برسردرباغ آکادمی‌نوشته

---

(۱) Académie (۲) Académicien

بود :هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود، بنا براین افلاطون درحکمت جمع میان طریقهٔ استدلال وتعقل وقوهٔ شاعری وتخیل نموده بود وبا آنکه اعراض ازدنیا واحتراز از آلایش های آن را برحکیم واجب می‌دانست در امور معاشی وسیاست نیز تحقیق بسیار می کرد ، بلکه غایت اصلی حکمت را حسن سیاست می‌دانست ، وعمل سیاست را تنها درخور حکیم می‌پنداشت ومایل بود آرا وعقاید سیاسی خودرا به مورد عمل بگذارد، وبرای ایجاد واستقرار عدالت که جز ثمرهٔ حکمت نتواند بود می کوشید ، اماچون محیط فاسد آتن را لایق نمی‌دانست که در آنجا به عملیات سیاسی اشتغال ورزد ، با بعضی ازحکمرانان زمان درخارج آتن بنا وبنیان گذاشته ونزد آنها مسافرت نمود، ولیکن استعداد آنان هم بیش از مردم آتن نبود ، و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره به حکمت پرداخت .

برای آنکه آنچه از این به بعد می‌خواهیم بگوئیم روشن باشد یاد آوری می کنیم، که چون دررفتارو گفتار حکما درست بنگریم، برمی آید که گرفتار این مشکل شده اند که آیا آنچه برانسان احاطه دارد و آدمی آن را درمی یابد حقیقت وواقعیت دارد یا ندارد ؛ اگرواقع است چرامتغیر است وبر یکسان برقرار نیست؛ اگرواقعیت نداردآنچه بنظرانسان نمایش میبابد چیست ؛ اگر کثرت وتعدد حقیقی است ، پس چرا عقل وذهن ما نگران وحدت است ؛ واگروحدت حق است ، چرا تکثر درنظرما جلوه دارد آیا محسوسات و مدرکات ما معتبرهست یا نیست ؛ حصول علم ویقین برای انسان میسر است یا نه؛ باری حقیقت کدام است وتکلیف آدمی چیست؛ این است مسئلهٔ لاینحل که ازروزی که انسان صاحب نظرشده ، آن را طرح کرده و درآن باب هر کسی برحسب فهم گمانی داشته ، وخواسته است دراین شب تاریك راهی بجوید، وافسانه‌ای گفته ودرخواب شده، وهنوز رشتهٔ این خیالبافی سردرازداردو به جائی نمی‌رسد ،اما آنکه این معما به حکمت گشوده نشده ، انسان ازجستن راز دهر نمی‌تواند دست بازدارد، بلکه جزاین جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت وقابل تعلق خاطر نمی‌شمارد .

مشکلات حکما

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت وسرورحکمابه شماراست ،چه

گذشته ازمقامات فضلی ومتانت اخلاقی ومناعت طبیعی ، متفکری عمیق است ، و متکلمی بلیغ ، و محققی ربانی ، ونکته سنجی برهانی، وبا اینهمه شورعشق و ذوق سرشار دارد ، و قوهٔ متخیله‌اش خلاق معانی است .

مقام افلاطون

ازسقراط طریق کسب معرفت وشیوهٔ مکالمه ومباحثه آموخته ، ومتوجه حد و رسم و کلیات عقلیه گردیده ، وبه‌عوالم معنوی ومراتب اخلاقی وشناخت نفس پی‌برده ، به‌افکار وآراء دانشمندان پیشین ازفلاسفه وسوفسطائیان نیز مراجعه نموده ، ومخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس وفیثاغورس وبرمانیدس وانکساغورس بهرهٔ کامل برده ، عقل خودرا به حرارت شوق برافروخته وذوق خویش‌را به‌نورعقل هدایت نموده ، مختصر درمکتب حقایق و پیش ادیب عشق کوشیده وآثاری ازخود گذاشته که‌هنوز اهل ذوق ازآن لذت میبرند وارباب تحقیق استفاده میکنند.

سقراط مباحثات خودرا به‌امور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاختصاص به‌اخلاق وسیاست متوجه است، ولیکن به‌حقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد، واگرچه به‌امورطبیعی چندان نپرداخته‌است تایك‌اندازه می‌توان گفت «علم‌الهی» را اوساخته است .

اساس حکمت افلاطون براین‌است که‌محسوسات ظواهراندنه‌حقایق، وعوارضند وگذرنده نه‌اصیل وباقی ، وعلم(۱) برآنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس وگمانند وآنچه علم برآن تعلق میگیرد عالم‌معقولات

مثل افلاطونی

است ، به‌این‌معنی که‌هرامری ازامورعالم چه‌مادی باشد، مثل حیوان ونبات وجماد، وچه معنوی ؛ مانـنـد درشتی و خردی وشجاعت و عدالت وغیرها ، اصل وحقیقتی داردکه سرمشق ونمونهٔ کامل اواست وبه حواس درك

---

(۱) مبتدیان‌را متوجه‌میکنیم‌به اینکه، لفظ‌علم‌به معانی مختلف استعمال میشود گاهی به‌معنی‌دانستن است به‌طورمطلق (Savoir) وقتی به معنی مجموعه‌ای‌ازمعلومات مرتبط به‌یکدیگر است که یك‌یاچندفن‌را تشکیل می‌دهد (Science) وزمانی به‌معنی‌ادراك و حاصل شدن صورت اشیاء است درذهن یا عقل (Connaissance) ودر اینجا مراد معنی اخیراست.

نمی‌شود و تنها عقل آن را درمییابد و آن را در زبان یونانی به‌لفظی ادا کرده که معنی آن صورت است، وحکمای‌ما «مثال»(۱)خوانده‌اند مثلا می گویند: مثال انسان‌یاانسان‌فی‌نفسه (۲) ومثال بزرگی ، ومثال برابری ، ومثال‌دوئی ، یامثال‌یگانگی،ومثال شجاعت ، ومثال‌عدالت، ومثال‌زیبائی، یعنی آنچه‌به خودی‌خود و به‌ذات خویش ومستقلاومطلقاً وبه‌درجهٔ کمال وبطورکلی انسانیت است ، یابزرگی است یابرابری یایگانگی ، یادوئی، یاشجاعت، یاعدالت، یازیبائی است.پس‌افلاطون معتقداست براینکه هرچیزصورت یامثالش حقیقت دارد، وآن یکی است ، مطلق‌ولایتغیروفارغ اززمان ومکان، وابدی‌وکلی. وافرادی که به حس و گمان مادرمی‌آیندنسبی ومتکثر ومتغیر ومقید به زمان ومکان ، وفانی‌اند وفقط پرتوئی ازمثل(جمع‌مثال) خودمی باشند و نسبتشان به‌حقیقت ماننداست سایه‌است به صاحب‌سایه، ووجودشان به واسطهٔ بهره‌ایست (۳) که ازمثل ، یعنی حقیقت خود دارند وهر چه‌بهرهٔ آنهاازآن بیشترباشد به‌حقیقت نزدیکتراند ، واین رأی را به‌تمثیلی بیان‌کرده که معروف است ، و آن اینست‌که : دنیا را تشبیه به‌مناره‌ای نمود که تنهایك منفذدارد ، وکسانی درآن مناره ازآغاز عمراسیر ودرزنجیراند، وروی آنها به‌سوی بشن مناره است، وپشت سرشان آتشی افروخته است‌که به‌بشن‌پرتوانداخته ، ومیان آنها و آتش دیواری‌است ، وکسانی‌پشت‌دیوارگذرمی‌کنندوچیزهائی باخود دارندکه بالای دیواربرآمده، وسایهٔ آنها بربشن مناره که اسیران رو به سوی آن دارند می‌افتد. اسیران سایه‌هارا می‌بینند وگمان حقیقت می‌کنند ، وحال آنکه حقیقت چیزدیگری است‌وآن را نمی‌توانند دریابند ، مگر اینکه اززنجیر رهائی یافته ازمناره درآیند. پس‌آن اسیران مانند مردم دنیاهستند ، وسایه‌هائی که‌به سبب روشنائی آتش میبینند مانند چیزهائی است‌که ازپرتوخورشید برما پدیدارمیشود ، ولیکن‌آن چیزها هم‌مانند سایه‌های بی‌حقیقت‌اند، وحقیقت مثل‌است که انسان تنهابه‌قوهٔ عقل و به‌سلوك مخصوصی آنها را ادراك تواند نمود .

Participation (۳) L'homme ne soi (۲) idée (۱)

پس افلاطون عالم ظاهر، یعنی عالم محسوس و آن را که عامه درك میکنند، مجاز می‌داند . وحقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از «مثل» باشد وبه این بیان مشکلاتی را که درآغاز این باب به آنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده ، ومعتقد شده است که : عالم ظاهر حقیقت ندارد ، اما عدم هم نیست ، نه بود است نه نبود ، بلکه نمود است ونیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت چراست ؛ ثابت کدام است و متغیر چیست ، چه معلومی ازمعلومات ما معتبر و شدام یك بی اعتبار است ؟

ضمناً از بیان افلاطون برمیآید که علم و معرفت انسان مراتب دارد ، آنچه به حس و وهم درمیآید علم واقعی نیست حدس و گمان است وعوام ازاین مرتبه بالاتر نمیروند . همین که به تفکر پرداختند وقوهٔ تعقل را ورزش دادند ، به معرفت حقایق ومثل میرسند وورزش فکر چنانکه سقراط میکرد به «مجادله وبحث» (۱) میسر میشود ، وعلوم ریاضی بخصوص به این منظور یاری میکند ، اما باصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر ازمعنی متداول آنست ، و کلیهٔ سلوك حکیم رادرطلب معرفت به این اسم می‌خوانند.

حال باید دید انسان ازچه راه به وجود «مثل» ومعرفت آنهایی میبرد . به عقیدهٔ افلاطون به «مثل» یا « صور کلی » بالفطرهٔ در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجوداست، به این معنی که :

علم تذکر است

روح انسان پیش ازحلول در بدن وورود به دنیای مجازی درعالم « مجردات » و «معقولات» بوده و «مثل» یعنی حقایق را درك نموده وچون به عالم کون وفساد آمد، آن حقایق فراموش شد ، امابکلی محو ونابودنگردید. این است که چون انسان سایه واشباح ، یعنی چیزهائی راکه از «مثل» بهره دارند می‌بیند به اندك توجهی حقایق را به یاد میآورد ، پس کسب علم ومعرفت درواقع « تذکر» (۲) است ؛ واگر یکسره نادان بودو مایهٔ علم دراوموجود نبود، البته حصول علم برای اومیسر نمیشد.

بااین اندازه شناسائی هنوز علم ما به کمال وسیروسلوك ما به انجام

Reminiscence (۲)　　　　Dialectique (۱)

نرسیده است، زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته‌ایم، یعنی هرچند افراد کثیر متجانس را درتحت یك حقیقت که«مثال» آنها خواندیم درآورده‌ایم،اما «مثل» متکثر یافته‌ایم، وباقی مانده‌است اینکه‌دریابیم که«مثل» نیز مراتب دارند، وبسیاری‌از آنها تحت یك حقیقت واقع میشوند و چنانکه درمادیات مثلا حقیقت اسب وگاو وگوسفند وغیره، جزء یك حقیقت کلی‌تر است که حیوانیت باشد، ودرمعنویات شجاعت وکرامت وعدالت وغیره‌ها تحت یك حقیقت واحد فضیلت درمی‌آیند، وحقایق زیر دست، تابع ومتکی بحقایق فرادست میباشند پس‌اگر سیروسلوك خودرادنبال کنیم، سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که‌همهٔ‌حقایق دیگر تحت آن واقعند، وآن «خیر» یا «حسن» است. زیراکه بعقیدهٔ افلاطون نیکوئی و زیبائی ازهم جدا نیستند ونیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست، وهمه باو متوجهند، وقبلهٔ همه وغایت کل است.

انجام سیر وسلوك

مراتب مثل

علت‌وجود انسان حقیقت انسانیت است، علت وجود گل حقیقت گل، همچنین،علت شجاعت‌حقیقت شجاعت‌است واماعلت همهٔ‌علل«نیکوئی»است،همچنان که‌خورشید عالمتاب دنیارا منور میسازد خیرونیکوئی هم‌خورشید معنوی است که عالم حقایق‌را روشن‌می‌نماید، وهمچنانکه اشیاءظاهر بگرمی‌خورشید موجود میشوند. حقایق هم به‌برکت خیر مطلق وجود میبابند، که‌باین بیان پروردگارعالم هم اواست.

حقیقت مطلق خیر است

درك این‌عالم وحصول این‌معرفت برای‌انسان به «اشراق» است که مرتبهٔ کمال علم میباشد، ومرحلهٔ سلوك که انسان را باین مقام می‌رساند عشق‌است، ودرباب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد ومیگوید، روح انسان درعالم«مجردات» پیش‌از ورود بدنیا حقیقت زیبائی و حسن‌مطلق یعنی«خیر»را بی‌پردموحجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن

اشراق و عشق

ظاهری ونسبی ومجازی را می‌بیند ازآن زیبائی مطلق که‌پیش ازین درك نموده یادمیکند، غـم هجران بـاو دست می‌دهد، وهوای عشق اورا برمی‌دارد، فریفتهٔ جمالی‌شود، ومـانند مرغی که درقفس‌است میخواهد بسوی او پرواز کند. عواطف وعوالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اماعشق جسمانی مانندحسن‌صوری مجازی‌است،وعشق حقیقی‌سودائی است که برسرحکیم‌می‌زند،وهمچنان که‌عشق‌مجاری‌سبب خروج جسم ازعقیمی، ومولد فرزند ومایهٔ‌بقای‌نوع‌است،عشق‌حقیقی‌هم روح وعقل‌را ازعقیمی‌رهائی‌داده، مایهٔ‌ادراك اشراقی ودریافتن‌زندگی جـاودانی؛ یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت وخیر مطلق وزندگانی روحـانی است، وانسان بکمال‌دانش‌وقتی میرسد که‌بحق واصل وبه مشاهدهٔ جمـال او نایل شود، واتحادعـالم ومعلوم وعاقل ومعقول حاصل گردد .

این‌است که‌علم وحکمت افلاطون درعین اینکه ورزش عقل‌است، ازسر چشمـهٔ عشق آب میخورد، وبـا آنکه آموزندهٔ شیوهٔ «مشاء» (استدلال) است سالك طریق اشراق(ذوق) می‌باشد ، واین جمله که بیان‌کردیم؛ خلاصه ولب تحقیقات او است ، وگرنه درهر یك از این مسائل مباحثات طولانی داردکه دراینجا ازورود در آنها بایدصرف نظر کنیم .

اثبـات وجود باری به‌عقیدهٔ افلاطون باستدلال میسر نیست، به کشف وشهود است، هم‌چنان‌که وجود خورشید را جز به مشاهدهٔ آن نتوان مدلل‌نمود، که،آفتاب آمددلیل‌آفتاب.

وجودباری

امـا میتوان گفت، چون کلیهٔ موجودات متحرکند، البته محرکی دارند، وچون همه‌طالب خیراند، پس‌البته خیرمطلق غایت وجوداست.

پیدایش جهان اثرفیض بخشی پروردگـار است ، که‌بخل ودریغ ندارد وبه سبب‌کمال‌اواست چه‌هرکاملی زاینده است. ونتیجهٔ اجتماع غنای اواست بافقرماسوای اوکه نیستی است، امااز‌پرتو خیر هستی‌نما میشود .

بیاناتی‌که افلاطون دربارهٔ عالم‌طبیعت واوضاع زمین و آسمان دارد مبهم‌است، وچندان محل استفاده نیست، دربـارهٔ انسان معتقد

است که زبدهٔ وجود و نخبهٔ عالم امکان می‌باشد، و او خود عالم صغیر است.

جان و تن انسان

عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده، و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبهٔ نفس در آنها استقرار دارد، سر مقر عقل است، سینه مقر عواطف و همت و اراده است، شکم جای شهوات است، نفس یا روح انسان باقی است، و پس از مرگ شاید که به بدن دیگر حلول کند، و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همان است که در رسالهٔ فیدون از قول سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق، افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیك لازم علم به نیکی است، و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمی‌گرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجهٔ علم است، و کوشش

اخلاق

در نزدیك شدن به علم ملکوت؛ یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با «مثل» و حقایق و تشبیه به ذات باری و صفات و کمالات. و هریك از جنبه های سه گانهٔ انسان را فضیلتی است، فضیلت سر (جنبهٔ عقلی) حکمت است، فضیلت دل (همت و اراده) شجاعت است، فضیلت شکم (قوهٔ شهوانی) خود داری و پرهیزکاری و عفت است، و چون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت می‌شود، و همین که در آدمی موجود شد خرسندی و سعادتمندی دست می‌دهد.

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص، و سیاست را بی حکمت باطل می‌خواند، و سیاست و اخلاق را از یك منشاء می‌پندارد، و هردو را برای نوع سعادت بشر واجب می‌داند. برای سیاست اصول زیبا و مبانی

سیاست

محکم در نظر گرفته است، مثلا می گوید، استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است، عدالت باید مرعی، و امنیت استوار باشد مجازات واجب است، اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار، میان مردم باید سازگاری و محبت باشد نه بغض و عداوت، مزیتی که یونانیان برای خود نسبت به دیگران قائلند بی مأخذ است، و بنابراین اگر از ناچاری و برای ضرورت امور زندگانی آنها را به بندگی می گیرند

نباید خوار بشمارند، وشکنجه و آزار کنند(۱) بهترین دولتها آنست که بهترین مردم حکومت کنند، حاکم حکیم باشد، یا حکیم حاکم شود، وبرهمین قیاس، اما درتطبیق فروع وتشکیلات هیئت اجتماعیه براصول مزبور، باز افلاطون امور واقع راپیشنهاد خود نساخته و به تخیلات ونظریات پرداخته است، همچنان‌که درحکمت جزئیات و اشخاص رابی‌حقیقت واهمیت شمرده و کلیات راحقیقی‌پنداشته‌است، درسیاست هم‌افراد مردم رامورد اعتنا ندانسته وهیئت اجتماعیه را اصل انگاشته است ، افراد که متکثرند درنظر او هیچند، ومنظور جماعت است‌که واحد است وبه‌عقیدهٔ اوهیئت اجتماعیه وقتی کمال خواهد یافت‌که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرفنظر نموده‌به‌اشتراك زندگانی کنند، وهیئت خانواده واختصاص‌زن وفرزند هم‌درمیان نباشد، وهمچنان‌که هرآدمی سه جزء دارد، جماعت نیز سه طبقه است، اول اولیای امور که قوهٔ عاقله‌اند ودرجماعت حکم سرراداراند ، دوم سپاهیان که حافظ ونگهبان قوهٔ غضبیه وبه منزلهٔ سینه‌اند، سوم‌پیشه وران ازارباب صناعت‌وزراعت که وسیلهٔ رفع‌حوائج مادی ومانند شکم می‌باشند، وهمهٔ این طبقات باید برای جمعیت کار کنند ودرتحت نظرواداره‌ٔ دولت‌که مظهرجماعت است باشند.

این‌عقاید راافلاطون دررساله‌ای‌بیان کرده که ازمهمترین آثاراو شمرده شده ونزدمامعروف به رسالهٔ سیاست است، و اروپائیان‌آن را امور«جمهور» (۲) خوانده‌اند. اصول حکمت افلاطون درآن رساله مضبوط است، اماظاهراست‌که آنچه درباب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده ، وآن‌نظریات را عملی نپنداشته‌است، چنانچه در اواخر عمررساله‌ای دیگرموسوم‌به«نوامیس» (۳) نوشته وبه‌عمل‌نزدیکترشده

---

(۱) یونانیان‌مانندا کثرملل‌باستان‌خودراافضل‌اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگرراعجم یعنی گنگ می‌خواندند یونانیان هم دیگران‌را بربرBarbareمی‌نامیدند که امروزدرزبانهای‌اروپائی‌تقریباً به معنی وحشی‌است وبنابراین بنده‌گرفتن خارجیان‌را روا می‌داشتند وزحمات زندگی خودرا بردوش آنهامی‌گذاشتند.

Les lois (۳)　　La République (۲)

است، ازطریقهٔ اشتراك عدول کرده وقائل گردیده است به‌اینکه‌قوانین ونظامات تابع اوضاع واحوال اقتصادی وجغرافیائی بایدباشد،ووظیفهٔ اصلی دولت راتربیت وتعلیم ملت دانسته است .

باوجود همهٔ نقصها وشگفتی که دربعضی از آراء افلاطون دیده می‌شود چنانکه سابقاً اظهار داشتیم، سرآمد حکما بشمارمیرود کمتر فکروخیالی است که مایه ومنشاء آن را به افلاطون نتوان نسبت داد، سقراط هم اگر مؤسس‌حکمت خوانده شده به‌اعتبار آنست که‌افلاطون را پرورش داده، ودرحقیقت نمی‌توان این دو وجود بزرگواررا از یکدیگر تفکیك نمود ، واز برکت تربیت آنها ارسطو به عرصه‌آمد، ومستعدین خلف دنبال‌این سه‌نفر افتادند وکاروان‌حکمت وعرفان را تشکیل‌دادند (۱)

۳ - ارسطو یا ارسطاطالیس

«ارسطو» درسال ۳۸٤ پیش‌از میلاد در «استاگیرا» (۲)ازبلاد «مقدونیه» متولدشد خانواده‌اش یونانی‌وپدرش طبیب‌بود، درهیجده‌ـ سالگی در آتن‌به آکادمی درآمد وتاوفات افلاطون‌یعنی‌مدت‌بیست‌سال ازشاگردان اوبود ، درچهل ویك‌سالگی به معلمی اسکندر معروف تعیین گردید وچند سالی به تربیت او اهتمام ورزید، سپس به آتن برگشته درگردشگاهی بیرون آن شهر موسوم‌به «لوکایون» به تعلیم پرداخت،ولوکایون را فرانسویان«لیسه» (۳)گفته‌اندواز این‌رو بعضی اوقات‌حکمت‌ارسطورا «حکمت‌لیسه»می‌گویند،امابیشترمعروف‌به‌حکمت «مشاء» است، چه ارسطوتعلیم خود را درضمن‌گردش‌افاضه‌میکردپس پیروان‌او را«مشائی»می‌گویند،ودریونانی‌این کلمه«پریپاتتیکوس(٤) است ، حوزهٔ تدریس ارسطو تا زمـان مرگ اسکندر در آتن دایر

۱ـ برای تکمیل‌شناسائی افلاطون وحکمت‌او به مقدمهٔ حکمت سقراط (چاپ‌دوم) مراجعه فرمائید .

(۲) Stagire

(۳) Lycèe امروز درفرانسه‌مدرسه‌متوسطه دولتی را بااین‌اسم می‌خوانند .

(٤) Péripatéticien

بود ، چون «آتنیان» از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرگ او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد درشصت وسه سالگی درگذشت (۳۲۲).

از ارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همهٔ معلومات آن زمان است به جز ریاضیات ، اما ظاهراً آن کتب را به قصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشته ، وچنین می‌نماید که غرضش ثبت ویادداشت

مصنفات ارسطو

مطالب بوده است ، و دربارهٔ بعضی از رسائل می‌توان معتقد شد که تحریر شاگردان او است، ازقراری که گفته‌اند از نوشته‌های ارسطو آنچه در دست ما است آن است که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده وارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آن که ازافلاطون دردست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است، درهرحال از آنچه دردست است دیده می‌شود که ارسطو به نوشته‌های خود آراستگی ادبی نداده وشاعری نکرده است، اهل وجد وحال هم نبوده وجز قوهٔ تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمی‌دانسته از این‌رو هم از آغاز باافلاطون اختلاف نظر ومشرب داشت ، اما برخلاف آنچه بعضی گفته‌اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت به استاد چیزی فرو نمی‌گذاشت وافلاطون درمقام مقایسهٔ شاگردان خود ، او را عقل حوزهٔ علمی می‌خواند .

روابط ارسطو باافلاطون

اینقدرهست که درتحقیقات خویش از رد و ابطال رأی افلاطون درباب «مثل» وبعضی امور دیگر خودداری ننموده و در این مقام می‌گفته است ، «افلاطون را دوست می‌دارم، امابه حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم»(۱)

---

(۱) درباب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیارشده است، بعضی به راه افراط رفته و گفته‌اند؛ ارسطو در هرچیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است، بعضی به راه تفریط رفته اختلافی میان استاد وشاگرد ندیده وخواسته‌اند رأی های ایشان را باهم جمع کنند. حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اختلاف نظرهائی هست، اما از

⟵

ارسطو بزرگترین محقق و متبحرترین حکما است، تدوین وتنظیم کنندهٔ علم وحکمت است، شعب وفنون علم راازیکدیگر متمایز ساخته وچنان منقح نموده که نسبت به بعضی ازآنها میتوان گفت واضع وموجداست. همهٔ علوم وفنون را جزء حکمت میداند، وفلسفه را منبسط برهمهٔ اموری که ذهن انسان به آن اشتغال می‌یابد ومنقسم به سه قسمت می‌شمارد: صناعیات وعملیات ونظرات. صناعیات (۱) فنونی هستند که قواعد زیبائی رابه دست می‌دهند وقوهٔ خلافیت رامکمل می‌سازند مانند شعروخطابه وامثال‌آن،عملیات(۲) صلاح وفساد ونیك وبد وسود و زیان رامعلوم می‌نماید وآن اخلاق (۳) است، و سیاست مدن (٤) و تدبیرمنزل(٥) نظریات(٦) حقیقت رامکشوف می‌سازد وآن طبیعیات (۷) است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت و زبده ولب آن است.

مقام ارسطو

اقسام حکمت

ارسطو حصول علم رابرای انسان ممکن، وشرافت اورادرهمین

⟵

نوشته‌های اوبرمی‌آیدکه استادی افلاطون رانسبت به خودتصدیق دارد ودرعین اینکه ازاظهار مخالفت با بعضی آراء افلاطون خود ـ داری نمی‌کند ؛ اساس فلسفهٔ خود راازاومی‌داند چنانکه مکرر دیده می‌شودکه می‌گوید: «ما افلاطون» ومناقشات بسیاری‌که درنوشته‌های اودیده می‌شود همه نسبت، به شخص افلاطون نیست، غالباً نظرش به پیروان افلاطون است‌که نظریات‌استادرا نفهمیده وازحقیقت منحرف شده‌اند، چنان‌که می‌بینیم بسامی‌گوید: «افلاطونیان چنین‌می‌گویند» یا «فلان اشتباه راکرده‌اند.»

---

(۱) Sciences Poétiques (۲) SciencesPratiques
(۳) Ethique یا morale (٤) politique
(٥) Economique (٦) Spéculatives یا théoriques
Sciences (۷) Physique (۸) Mathématiqus
۹ــ Philosophie premiére یا Théologie

می‌دانست ومی گفت، اختصاص ومزیت انسان به این است که بدون غرض وقصد انتفاع طالب دانش ومعرفت است وبه همین جهت فنون علم هرچه ازنفع وسود ظاهری دورتر باشند شریفترند، چنان که اشرف علوم، حکمت نظری است که فایدهٔ دنیوی ندارد.

مایه وبنیاد کار ارسطودر کشف طریق تحصیل علم، چنانکه سابقاً گفته‌ایم، همان تحقیقات سقراط وافلاطون بود، ولیکن طبع موشکاف او به مباحثهٔ سقراطی قانع نشده وبیان افلاطون راهم درباب منشاء علم وسلوك درطریق معرفت کاملامطابق واقع ندانسته، ودر مقابل مغالطه ومناقشهٔ سوفسطائیان و جدلیان بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال واستخراج حقیقت گذاشته، وبه رهبری افلاطون وسقراط اصول منطق وقواعد قیاس را به دست آورده است وآن را برپایه‌ای استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است.

ارسطو واضع منطق است

درجستجوازراه وصول به تمیزحق وباطل وکسب علم ارسطو برخورده است به این که چون وسیلهٔ بروز فکروعقل انسان زبان و سخن است ، پس واجب است که چگونگی الفاظ ودلالت های آنها و ترکیبشان رابرای جمله بندی معلوم کنیم، تااجمال وابهام ازگفته‌های مادور شود، واشتباهات زایل گردد، بنابراین به قوهٔ نکته سنجی خودبه بحث‌الفاظ واردشده، اشتراك لفظی ومعنوی وسایراحوال‌الفاظ ومعانی آنهارادریافته، آنگاه تصور وتصدیق وذاتی وعرضی وجزئی وکلی‌راتشخیص‌داده «مقولات ده‌گانه» و «کلیات پنجگانه» قائل‌شده، وچگونگی حد و رسم وشرایط آنها رامعین نموده ، سپس درترکیب مفردات، تشخیص موضوع ومحمول نموده به انواع قضایای موجبه و سالبه وکلیه و شخصیه و شرطیه و حملیه بر خورده ، واقسام تداخل وتضاد وتناقض وعکس وتقابل و غیرها را معین کرده وکیفیت تلفیق‌قضایای صغری وکبری وترتیب مقدمات رابرای اخذنتیجه، وصورت بستن قیاس واشکال مختلفهٔ آن رااستنباط‌نموده، وانواع برهان راتمیزداده، وبالاخره رموزجدل وسفسطه رابازنموده

است (۱) این تحقیقات ارسطودر رسائل چند مضبوط می‌باشد که‌عمدهٔ آنهااز این قرار است،

رسایل ارسطو درمنطق

«فاطیقوریاس» (۲) یعنی مقولات «باری ارمینیاس» (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) «آنولوطیقا» (٤) یعنی تحلیل و آن دو رساله است دربیان قیاس وبرهان «طوبیقا» (٥) یعنی مواضع و آن در جـدل است و آخری باب سفسطه مـی‌باشد و رسائل مذکور را جمعاً در قدیم ارغنون «ارکانون» (٦) می‌گفتند که درزبان یونانی‌مطابق است بالفظ ساز درفارسی‌به معنی‌آلت، زیرا که این‌فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب ، وپرهیز از خطا ، ولفظی که فرانسویان «لوژیك» (۷) تلفظ می‌کنند و در عربی‌منطق ترجمه کرده‌اند، پس‌از ارسطو برای‌این‌فن‌وضع شده است، ودیرزمانی پس‌از آن حکیمی موسوم به «فرفوریوس» (۸) مقدمه‌ای براین فن‌در مبحث «کلیات پنجگانه» نوشته است که نزد ما بهمان لفظ یونانی آن «ایساغوجی» (۹) معروف می‌باشد، و ارسطو دو رسالهٔ دیگرهم‌دارد که می‌توان متمم «ارکانون» محسوب داشت، یکی «ریطوریقا» (۱۰) در فن خطابـه و آن نیز یکی‌از طـرق اقنـاع است ، و دیگری «بوئطیقا» (۱۱) یعنی صنعت شعر، که مبنی بر تخیلات و ناشی ازقوهٔ ابداع ذهن می‌باشد (۱۲) حکمای ما مطالب این‌دو رساله راهم جزء

---

(۱) درشرح اشارات فوق واردنمی‌شویم که سخن دراز می‌شود و درواقع یك دوره منطق است‌باید به‌کتب این فن‌رجوع فرمائید .

(۲) Gatégories (۳) Peri ermeneias

(٤) Analytixues (٥) Topiques

(٦) Organon اسم ساز معروف به «ارگ» نیز از همین لفظ گرفته‌شده‌است .

(۷) Logique (۸) Porphyre یعنی مدخل یا مقدمه

(۹) Isagoge (۱۰) Rhètrique

(11) Poésique (۱۲) اسامـی یونانی رسائل ارسطو راکه نقل کرده‌ایم ازآن است که فضلای ما آنها رابدین‌اسامی‌می‌شناخته‌اند ولیکن در نقل‌آنهاتحریف وتصحیف‌هم کرده‌اند .

مباحث منطق شمرده و برهان‌وجدل وسفسطه وخطابه و شعر را صنایع خمسه نامیده‌اند .

اما آن قسمت از آثارارسطو که فی‌الحقیقه فلسفه شمرده‌می‌شود درچند کتاب مضبوط است که عمدهٔ آنها از اینقرار است، کتاب«طبیعت یاسماع طبیعی» (۱) کتاب «آسمان» کتاب «کــون و فساد» کتاب «نفس» کتاب«حیوانات» کتاب «آثارجو» کتاب «مابعدالطبیعه» (۲) به‌ملاحظه‌اینکه آن را بعد از کتاب طبیعت نوشته است، وازآن جا که‌بیانات ارسطو در کتاب ما بعدالطبیعه نمونهٔ کامل‌ازتحقیقات‌فلسفی‌مجرد و بحث در نظریات است، اسم‌این‌کتاب یعنی‌ما‌بعدالطبیعه‌درزبانهای‌اروپائی‌برای‌نوع‌آن تحقیقات وبالاختصاص برای‌فلسفهٔ اولی علم شده است.

طبیعت وما بعدالطبیعه

حکمای ماهمه این فنون را به دو عنوان در آورده‌اند، مطالب سماع طبیعی وآسمان وکون و فساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا « حکمت‌سفلی » خوانده‌اند ومطالب مابعدالطبیعه را الهیات‌یاحکمت « اولی» نامیده‌اند و ریاضیات راکه ارسطو چندان درآنهاواردنشده « حکمت وسطی » گفته‌اند و مجموع این فنون را «حکمت نظری» خوانده‌اند در مقابل اخلاق وسیاست وتدبیر منزل‌که آنها را«حکمت عملی» نامیده‌اند .

خلاصهٔ فلسفهٔ اولی

ارسطو خود فلسفهٔ اولی را چنین تعریف می‌کند، علم به وجود ازحیث اینکه وجوداست، یعنی‌نه علم‌به این وجود یا آن وجود، یافلان وجود ، بلکه علم، به وجود بطور مطلق وعلم‌به حقیقت وجود ومبادی وعلل و احوال و اوصاف اصلی‌آن.

بنیادفکرارسطوباافلاطون‌یکی‌است، یعنی‌درباب علم‌هر‌دومتفق‌اند که برمحسوسات‌که جزئیاتند تعلق نمی‌گیرد، بلکه فقط کلیات معلومند

Physique (۱) Métaphysique (۲)

که به عقل ادراك میشوند ولیکن اختلاف استاد وشاکرد دراین است که افلاطون همان کلیات معقول‌راموجود واقعی‌میداند وبس، و وجود آنها را مستقل شمرده وجزئیات یعنی‌محسوسات رااز آنهاجدا وموهوم وبی‌حقیقت می‌پندارد، ونمایش ظاهری معقولات، وفقط پرتوی ازآنها ومنسوب به‌آنهامی‌انگارد اما ارسطوجدائی کلیات را ازجزئیات تنها درذهن‌قائل‌است، نه‌درخارج، وحس را مقدمهٔ علم و افراد را موجود حقیقی می‌داند وکشف حقیقت وماهیت آنها راکه صورتش در ذهن مصور می‌شود از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی به دریافت حد ورسم آنها می‌شود میسرمی‌شمارد .

اختلاف ارسطو باافلاطون

در رد وابطال مثل‌افلاطونی ارسطودلایلی‌اقامه می‌کند که حاجت به ذکرآنها نیست وبنابراین سیروسلوك ومباحثات ومجادلات او را برای رسیدن به حقیقت‌کنار می‌گذارد وطرحی‌تازه می‌ریزد که‌اصول واساس‌آن‌از اینقرار است :

بدواً باید «ذات» (۱) را از «صفات» (۲) فرق گذاشت ، و «جوهر» (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائـــم به «ذات» است از «عرض» (٤) که وجود مستقل ندارد وقائم به جوهر است تشخیص داد وچنان‌که سابقاً اشاره‌کردیم‌عرض‌را نه قسم شمرده وبه‌ضمیمهٔ جوهر«مقولات ده‌گانه» خوانده است.

جوهروعرض

مدار امر عالم بر «قوه» و «فعل» است. قوه (٥) یعنی امکان و استعداد برای بودن‌چیزی، و فعل (٦) یعنی‌بودن و تحقق آن‌چیز پس وجود زمانی بالقوه‌است، وگاهی‌بالفعل، چنانکه خاك وگل‌بالقوه کوزه است، همین‌که کوزه‌گر درآن‌کارکرد بالفعل‌کوزه می‌شود، و

Essence (۱) Attribut (۲) Substance(۳)

Accident (٤) Puissance (٥) در معنی قوه بـــا اصطلاح امروزکه به معنی نیرو(Force)است اشتباه‌نشود.

Acte (٦)

قوه و فعل

تخم با لقوه گیاه است، چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود، و تخم مرغ بالقوه مرغ است، وبعد بالفعل مرغ می‌شود .

همین مطلب را به نحودیگر نیزمی‌توان بیان کرد و گفت: وجود عبارت است از «ماده» (۱) «هیولی» (۲) و «صورت» (۳) مـاده همان وجود بالقوه است ، وچون صورت گرفت فعلیت می‌یابد ، پس‌در

ماده وصورت

مثالهای فوق می توانیم بگوئیم گل وخاك ماده‌است و کوزه صورت اواست،یا تخم‌ماده است و گیاه‌صورت‌اواست، باری‌صورت‌فعلیت ماده‌است،وحقیقت‌هرچیز صورت‌اواست،و نیزمیتوان گفت،ماده‌یا قوه نقص‌است،وصورت‌یا فعل کمال است. در وجود انسان تن‌بمنزلهٔ ماده است وجان‌بجای صورت‌اواست. در تعریفات وحدودجنس همچون ماده و فصل درحکم صورت است ،

ماده وصورت جوهراند . تعینات موجودات یعنی‌نوعیت وماهیت آنها بصورتشان است، ودر هرنوع از موجودات صورت‌که حقیقت آنها است یکسان است وکم وبیش واختلاف ندارد، وتفاوتی که میان افراد هست به سبب عرضهائی است‌که در مادهٔ آنها حلول‌کرده است زیراکه ماده‌محل عرضها است ، پس‌دریك نوع ازموجودات افراد به واسطهٔ عرضها از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند، مثلا تمایز دونفر آدم نه در مادهٔ انسانیت است که تن باشد ، و نه درصورت انسانیت است، که نفس‌ناطقه باشد ، بلکه درعوارض تن است، از قبیل‌رنك و وشکل وکوچکی وبزرگی ومانند آن . همچنین امتیاز کوزه‌هادر صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست ، بلکه در رنك وشکل وبزرگی ونرمی و درشتی بعبارت دیگر،کمیت وکیفیت وعرضهای‌دیگری‌است که درگل یعنی‌مادهٔ آنها حلول دارد .

وبازمی‌گوئیم،شدنی‌ماده‌است،وبودنی‌صورت وصورت وماده‌هیچگاه ازیکدیگر جدانمی‌شوند وجاویدند، اماصورت عوض‌میشودوبنابراین

---

(۱) Matiére با جسم اشتباه نشود ـ (۲) هیولی لفظ یونانی ماده است .

(۳) Forme باشکل‌اشتباه نشودوهمچنین‌باصورت‌درمقابل‌معنی

مرگ وولادت و کون وفساد عبارت است از : زایل شدن صورتی از ماده ، وجمع شدن صورت دیگر به آن . ماده وصورت نسبی‌هستند و درجات دارند، مثلا : انسانیت صورت است . وحیوانیت مادهٔ اواست اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت‌است ونباتیت که نسبت بحیوان ماده است نسبت به جماد صورت می‌باشد . و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که مادهٔ او است، وجسمیت نیزصورت است نسبت به مادهٔ صرف که متعین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد ، و پذیرندهٔ صورت است، قوهٔ صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده ازصورت هرگزجدا نمی‌شود، مادهٔ صرف که هیولای اولی باشد ، بعضی‌مادهٔ‌بی‌تعین وبیصورت‌فقط فرض‌ذهن مااست ووجودخارجی‌ندارد

این هیولای اولی ، همان چیزی است که حکمای سلف به خطا بعضی آن را آب دانسته‌اند ، و برخی هوا ویکی آتش گفته است ، و دیگری جزء لایتجزی. و صوری که با ماده جمع می‌شوند همان است که افلاطون مثل، خوانده ودرست گفته است که حقایق اند، امااشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که درذهن‌انسان نقش‌می‌یابد وبه‌آن واسطه نسبت بموجودات علم حاصل می‌شود (۱) تغییر؛ یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن ازقوه است به فعل، یعنی صورت پذیرفتن ماده یاتبدیل‌یافتن چگونگی‌آن، پس میتوان گفت؛موجودات وحوادث روزگاردوعلت‌دارند علت‌مادی (۲)وعلت صوری (۳) . اما این دوعلت برای وقوع حوادث

---

(۱) بایدمتوجه بود که تحقیق راجع بماده وصورت‌اساس‌فلسفهٔ ارسطو است ودرفهم‌آن‌باید دقت کرد، وگرنه حقیقت حکمت ارسطوبه دست نخواهد آمد. وباید ذهن رابکلی ازمعنی ماده وصورت به قسمتی که اکنون درازهان جاگرفته خالی کرد، زیراکه امروز عموماً وقتی که ماده می‌گویند جسم رادرنظردارند، ووقتی که صورت می‌گویند مراد شکل یاچهره ووجهه است،یاظاهر در مقابل معنی وباطن، یامجاز در مقابل حقیقت، وحال‌آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف این‌است و حقیقت هرچیزراصورت‌آن چیزمی‌خواند.

(۲) Cause materiielle — (۳) Cause efficiente

کفایت نمی‌کنند و دوعلت دیگرهم درکارهست ، یکی علت محرکه یا فاعله(۱)یعنی امری‌که وجود را متغیر می‌سازد و صورت را به ماده میدهد،دیگری علت غائی(۲) یعنی امری‌که وجود برای‌آن بحرکت می‌آید یا متغیر می‌شود ، وغایت و منظوری‌که ماده برای‌آن صورت می‌پذیرد ، پس وجود موجودات همواره این چهار علت رادارد. مثلا وجود کوزه یك علت مادی دارد که خاك و گل است ، و یك علت صوری‌که حقیقت کوزه است ، و یك علت فاعله که‌کوزه‌گراست ویك علت غائی‌که‌کوزه برای‌آن ساخته شده است وآن‌آب نوشیدن است .

هر چند این چهار علت همواره در کارند ؛ اما در امور طبیعی چون درست تأمل‌کنیم می‌بینیم علت غائی با علت صوری یکی‌است ، زیرا صورت چنانکه‌گفتیم کمال ماده است ، وغایت وجود هم کمال است چه شك نیست‌که مرادوجود، از حرکت و تغییر وتبدیل همانا

چهارعلت برمیگردد به دوعلت

کمال یافتن است ، پس ، صورت عین غایت است وعلت صوری همان علت‌غائی است ، از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجودبرای حرکت ، و باعث تغییر ، همان رسیدن به غایت و شوق وصال است ، پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که با علت صوری یکی است، و بنابر این باز برمی‌گردیم به این‌که وجود دوعلت داردکه ؛ صورت وماده ، یاقوه و فعل باشد ، و چون‌کمال هر چیز بهترین‌درجه او است، پس؛ به این بیان بازمی‌رسیم به نظری‌که سقراط وافلاطون داشتندکه غایت وجود خیر ونیکوئی است .

چون درمدارج ومراتب وجود بنگریم، میبینیم‌جماد چون‌کمال یافته نامی‌شده، ونامی حساس‌گردیده وبه حیوانیت رسیده،وحیوانیت به انسانیت کمال‌یافته، که امتیازاو بعقل وفکر(نطق)است. پس می‌توان گفت،کمال واقعی‌وغایت غایات‌وخیرالامورفکر یاعقل‌است، ونیز گفتیم ماده یاقوه‌که ناقص‌است، متحرك است‌برای رسیدن به صورت که‌کمال

Cause formelle (۱)

Cause finale (۲)

غایت وجود فکر یا عقل است

و غایت او است حال گوئیم، فعل بر قوه، وکامل بر ناقص مقدم است؛ زیرا که دلیل ورهبر و قوهٔ فاعله و محرکه اواست.

پس می‌توانیم مطلب را این قسم اداکنیم که: آغاز وجود درناقص‌ترین مراتب مادة المواد است، یعنی: هیولای اولی که قوهٔ صرف است بدون فعل

آغاز و انجام وجود

وطی مراتب می‌کند برای رسیدن به غایت کمال و انجام وجود، یعنی آخرین درجهٔ کمال آن است که همه فعل باشد وقوه دراوهیچ نباشد، و آن فعل صرف همانا عقل مجرد وفکر مطلق است، وموضوع فکر او هم خود اواست، یعنی، اتحاد عاقل ومعقول وعالم ومعلوم دراومحقق است، وصورت بحت بسیط بی‌ماده است، وجوهر اصیل قائم به‌ذات و وجود کامل وغایت وجود است یعنی: موجودات همه رو به سوی او دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود می‌دواند ومحرک آنهااست وبنابراین همچنانکه علت‌غائی آنهااست علت‌فاعلهٔ آنها نیزمی‌باشد.

بعقیدهٔ ارسطو عالم وجودحادث ومخلوق نیست، قدیم وازلی و ابدی‌است، وحرکت موجودات هم‌لایزال می‌باشد، اما در سلسلهٔ‌علل، دورمحال‌است وبأیدجائی‌ایستاد یعنی‌علتی‌نهائی‌باید جست‌که بتوانیم به آن متوقف شویم، آن «علة‌العلل» یا «علت‌اولی» یا «محرک‌اول» که

علة العلل

خود ساکن مطلق است،وعلت محرکه ای ندارد؛ همان‌است که‌به زعم افلاطون زیبائی یاخیر مطلق است، وبقول ارسطو فکر یاعقل مطلق، یعنی ذات‌باری است، واو بیحرکت‌است، زیراکه حرکت‌ازجهت‌نقص‌است واوکامل‌است‌و علم‌او فقط به‌ذات خود است‌نه‌به ماسوای او، زیراکه چون‌ماسوی‌ناقص است اگر علم به‌آن می‌داشت ناقص می‌شد واستقلال‌خود را ازدست میداد (۱) وواحد است‌زیراکه‌عالم یکی‌است،ویک‌اثر محتاج‌به چندین

---

(۱) آنچه ما ازحکمت ارسطو یاحکمای دیگر یونـان نقل می‌کنیم مأخوذ ازگفته های خودآنها است، واگرباعقایدحکمای ما فرق داردبسبب تصرفاتی است‌که حکمای ما درآراء قدماکرده یادر نقل اشتباه‌نموده‌اند، چنانکه‌این رأی راکه ذات باری‌جزبروجودخود علم‌نداردازقول بعضی‌ازقدما نقل‌کرده‌اند،امابه ارسطونسبت‌نداده‌اند.

مؤثر نیست وحرکتی که محرك اول به موجودات میدهد قسری نیست، شوقی است، یعنی، چنانکه گفتیم نظیر حرکتی‌است که معشوق به‌عاشق برای وصال می‌دهد بعبارت دیگر، محرك کل وجودجاذبهٔ زیبائی‌است.

خلاصهٔ حکمت طبیعی

طبیعیات

طبیعت امری‌است ساری درو جود وذاتی او، که باعث حرکت یعنی حالت او می‌شود، وتغییر احوال باحرکت چند قسم‌است؛ یکی‌از آنها تغییر مکان‌است که درعرف همان راحرکت‌می گویند؛ دیگر تغییر کمیت‌است یعنی؛ کم وزیادبزرگ‌وکوچك‌شدن، دیگر تغییر کیفیت است مانند رنك‌به رنك‌شدن. گاهی از اوقات‌کون وفساد وحیات وممات‌راهم‌که تغییر ذات وماهیت میدانند حرکت می‌خوانند. درهرحال حرکت از هرقسم باشد ازجهت نقص‌است، وبرای رسیدن‌به کمال‌یعنی؛ صورت پذیرفتن ماده‌وفعلیت یافتن‌قوه. وحرکت‌مبدأ ومنتهائی دارد که‌باهم متضادند، مانند سفیدی وسیاهی‌وخردی وبزرگی‌وزیر وبالا، ومادام‌که نقص‌باقی‌است‌وفعلیت تمام‌نشده حرکت دوام دارد، وهمین‌که‌وصول بغایت دست دادسکون وثبات روی میدهد.

هیئت‌عالم

عالم‌کروی است، ومرکب‌ازکرات یعنی؛ افلاك‌چندکه‌در درون یکدیگر جاگرفته‌اند، فلك نخستین‌که برکرات‌دیگراحاطه‌داردگرد محور عالم می‌چرخد وغیر از این‌حرکت مستدیر؛ کـه بسیط‌ترین‌و کامل‌ترین‌حرکات‌است‌حرکتی‌ندارد؛ وآن بلا واسطه ازمحرك اول یعنی«علة‌العلل» ناشی‌است و فلك مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است‌به محرك اول و هرچند خود متحرك است نسبت به‌افلاك دیگرمحرك است، وستارگان ثابت دراین فلك جادارند (۱) ودر درون او افلاك چند می‌باشند‌که کواکب به آنها نصب شده،وبه‌تبع افلاك‌خود دورمرکزعالم‌یعنی کرهٔ

---

(۱) هیئت ارسطو درکلیات بارأی هیویون‌قدیم موافق‌است،اما در عدد افلاك واسامی و جزئیات آنها اختلافاتی هست که در اینجا حاجت‌بتعرض آنها نیست.

عالم علوی

زمین می‌چرخند، وغیراز گردشی که به‌تبع فلك نخستین‌می‌کنندحرکات دیگرهم‌دارند که بلاواسطه از محرك نخستین ناشی نیست، وبه این‌سبب جنبهٔ‌نقص آنها بیش‌از فلك‌نخستین‌است .

آخرین‌افلاك، فلك ماه است که عالم‌علوی‌به‌آن ختم میشود، ودر زیر آن‌عالم سفلی‌است که عالم«تحت‌القمر»(۱) نیزخوانده شده،وآن عبارت‌از: کرهٔ خاك‌است که ساکن ومرکز کل‌عالم است، وکرهٔ آب‌یا

عالم سفلی

اقیانوس‌که برآن احاطه دارد، وکرهٔ هوا وپس از آن‌کرهٔ آتش‌که فوق همهٔ کرات عالم سفلی‌است .

خاك وآب وهوا وآتش‌عناصرچهارگانه‌اند، واین عالم‌سفلی‌عالم کون وفساداست، یعنی: اجزاء آن‌غیرازحرکت مستدیرتحولات دیگر

عناصر

دارند، وهمواره‌درتغییروتبدیل‌اند وکاست وفزودوزایش ومرك دارند، و حرکات‌آنها هم‌مستدیر نیست مستقیم است‌یعنی، آغازو انجام متمایزدارد نه‌اینکه هرنقطهٔ آن هم‌آغازوهم‌انجام‌باشد، چنانکه‌در دایره این چنین است. حرکات اجزاء عالم‌سفلی، یاصاعد است یانازل برحسب طبیعت عناصر آنها،طبع‌آتش‌خفیف است وصاعد، وطبع‌خاك ثقیل‌است ونازل، وآتش گرم است وخاك سرد، واین هردوعنصرخشك‌اند وبین‌آنها بجانب خاك آب‌است که‌سردوتراست وبجانب آتش هوااست که‌گرم وتراست،وعناصر چهارگانه‌گذشته ازخواص‌گرمی وسردی وخشکی وتری به لامسه نیز تشخیص می‌شوند، اما«عالم‌علوی» که‌از تغییروکاست‌وفزودوکون‌وفساد مصون است؛ ازعناصرمرکب‌نیست ، بلکه‌از «اثیر»(۲)است که‌به‌لامسه در نمی‌آید ومی‌توان آن را «عنصر پنجم» (۳) نامید ولی درواقع

---

(۱) Monde Sublunaire

(۲) Ether در یونانی این‌لفظ به معنی هوای‌لطیف‌بوده‌است .

(۳) Quintescence یعنی عنصر پنجم اما بهمان مناسبت که در بالاگفتیم اکنون این لفظ دراروپا بمعنی جوهر وزبده ووجود خالص‌استعمال می‌شود .

به‌منزلهٔ جوهر عناصراست . خلاصه ، عالم سفلی عالم طبیعت ، و عالم فوق طبیعت و نزدیك به ملکوتیت است .

از بیان فوق معلوم می‌شود که عالم پر است ، وفضاهمه جاشاغل دارد ، و خلاء موجود نیست و محال است ، و موجودات بهم متصل میباشند یا به یکدیگر احاطه دارند ، وظرف و مظروفند ، و مکان عبارت است از ، سطح درونی جسم محیط ، یا حد بین محیط ومحاط. وظروف و مظروف .

مکان

جهان محدود ومتناهی است .زیرا ؛

آنچه بالفعل است ، بالضروره متناهی باشد ، و نا متناهی بودن فقط راجع بقوه است ، پس ، فلك نخستین پایان جهان است ، و چون چیزی براواحاطه ندارد مظروف‌نیست، پس ، ورای‌آن مکان‌نیست، وچون مکان نیست‌نه خلاء است نه ملاء وبهمین‌سبب کرهٔ عالم‌حرکتش انتقالی واینی نیست زیرا که حرکت انتقالی درمکان باید باشد ، و مکان در درون جهان است، نه در بیرون ، وموجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکان های خود رابا یکدیگرمبادله میکنند نه‌اینکه جای خالی را اشغال نمایند .

جهات

فلك نخستین که پایان عالم است محدود بجهات است ، جهتی‌که به سوی فلك است بالا است ، وجهتی‌که بسوی مرکز فلك است زیر است .

مکان طبیعی

عنصر های چهارگانه هریك مکان طبیعی دارند ، مکان طبیعی‌خاك درمرکز جهان یعنی در زیر است ، و باین ملاحظه ، هر چه بسوی زمین است زیر میگوئیم ، و هرچه‌از زمین دور میشود بالامی‌نامیم ، ومکان طبیعی آب روی خاك است ، و مکان طبیعی هوا روی آب ، ومکان طبیعی آتش روی هوا ، یعنی زیرفلك ماه است .

حرکت طبیعی

هر هنگامً که جسم در مکان طبیعی خود باشد ساکن است ، وچون آن را ازمکان طبیعی دور کردند ، پس‌از رفع مانع بسوی مکان طبیعی حـرکت می‌کند تا به آن برسد، ازاین‌رو است‌که ، چون خاك وآب را بالا

ببرند بسوی مرکز زمین فرود می‌ایند ، وچون هوا و ا تش رابزیر آورند بسوی بالا حرکت می‌کنند .

خاك و آب که به سوی مـرکز مایلند، این میل سبب سنگینی آنها است، وهوا وآتش که مایل به بالاهستنداین‌میل‌سبب سبکی آنهااست.

حرکت قسری

حرکت‌سرازیرخاك وآب،وحرکت‌سربالای هواوآتش، حرکت طبیعی است، چون‌ناشی ازطبیعت‌آنها وبرای رسیدن بمکان طبیعی است، اماهرگاه ببینیم‌خاك یاآب روبه بالامی‌روند یاهـوا وآتش به زیر می‌آیند، آن حـرکت طبیعی نیست، وعلت خارجی دارد واین‌قسم حرکت‌راقسری میگوئیم

حرکت عناصرمستقیم است، وآغازوانجام داردبه خلاف حرکت افلاك که مستدیراست، وپایان نداردوناشی ازنفس افلاك است.

زمان‌نتیجهٔ حرکت مستدیرفلك، ودرواقع‌اندازه وتقدیرحرکت است ، وبه شماره و عدد در می‌آید، و بنابر این مانندسلسلهٔ اعداد نامتناهی‌است، وچون شماره‌به شمارنده احتیاج داردپس، زمان‌امری

زمان

ذهنی است چه‌اگرذهن نباشد شماره واقع نمی‌شود، وزمان هم نخواهد بود.

منظورازاجزای عنصری، اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن به صورت‌اجسام‌نامیه،یابه عبارت‌دیگر: داراشدن روح‌نباتی که بمنزلهٔ صورت است‌نسبت‌بعناصر،یافعل‌است‌نسبت‌به‌قوه.وغایت‌اجسام‌نامیه‌ترقی

اجسام‌ونفوس

روح‌یانفس‌نباتی‌است‌به روح حیوانی،که علاوه‌برحیات‌ونمو،حس‌وحرکت‌نیزدارد،و بالاخره‌کمال روح حیوانی‌هم‌روح یانفس‌انسانی‌است (نفس ناطقه) و ارسطو درباب روح یانفس‌رساله‌ای مخصوص داردوآنجاقوای روح و تأثیرات‌آنهارابیان می‌کندکه چگونه‌اجزای عنصری رابصورت‌اعضا وجوارح درمی‌آورند،وآنهااعمال حیاتی‌رااجرامی‌کنند واین‌که‌نفس نباتی فقط تغذیه دارد ، ونفس حیوانی علاوه برآن دارای قوهٔ حس است‌که ادراك جزئیات می‌کند، وحواس راپنج قسم می‌شمارد ؛ ویك حس مشترك هم قائل‌است‌که حاصل ونتیجهٔ حواس‌پنجگانه درآن‌ظاهر می‌گردد وقوهٔ حافظه‌که محسوسات خواس راضبط می‌کند، وحیوانات قوه‌ای‌دارندکه ازآنچه ملایم‌طبع‌است‌متلذذ وازآنچه منافراست متألم

می‌شوند، به عبارت دیگر قوهٔ شهوت و غضب دارند که به ملایم رغبت میکنند وازمنافر میگریزند، واین سبب حرکت آنها میشود. و نفس انسانی علاوه برقوای مزبور قوهٔ ادراك كليات وفكر وتعقل دارد، و نسبت روح بجسم مانند نسبت تیزی است با تبر، که اگر تیزی نباشد تبر بی مصرف است، واگر تبر نباشد تیزی هم نخواهد بود، همچنین چون بر جسم فساد راه می‌یابد یعنی می‌میرد، روح نیز فانی می‌شود ودراین باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است، وقائل بانتقال روح وتناسخ نیست، روحی که ارسطو فانی می‌داند همان است که دربدن بمنزلهٔ صورت ومقرون بماده‌است وازآن منفك نمی توانندشد ، وآن لوح ساده‌ای است که بواسطهٔ احساسات وتأثیرات خارجی معلومات دراو نقش وضبط می‌شود، وعلم وهوش میسازد وفعل تمام نیست وقوه وانفعالیت دراو باقی است، این‌است که بمرك فانی می‌شود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمیماند .

اما در وجود انسان عقلی هم هست کـــه کاملا فعال است، ومجرد از ماده است، وبااو علاقه ندارد ، وازخارج یعنی ازعالم ملکوت آمده، وقوای نفس منفعل رااز اثر فعالیت خود ظهور وبروز مـــی‌دهد، وبه واسطهٔ او انسان مقامی میان حیوانیت و الوهیت دریافته‌است، واوباقی وابدی‌است وپس از مرگ دوباره به مبدأ اصلی وعقل کل که غایت غایات‌است باز می‌گردد.

بقای نفس

خلاصهٔ علم اخلاق ارسطو

درعلم اخلاق سه رساله به ارسطو منسوب است کـــه دراساس هر سه یکسانند ولیکن یکی ازآنها که موسوم‌است به‌اخلاق «نیقوماخس»(۱) بیشتر محتمل است که ازارسطو باشد واصول آن اجمالا ازاین قرار است؛ آنچـــه انسان مـــی‌کند برای سودی و خیری است، یعنی عمل انسان را غایتی است وغایات مطلوب انسان مـــراتب دارند، آنچه غایت کل ومطلوب

علم اخلاق

---

(۱) Micomaque اسم پدر ارسطو وهم پسر او است، وظاهر این است که رساله رابرای پسر خود نوشته است، یا اینکـــه پسر آن را به تحریر در آورده است .

مطلق است مسلماً سعادت وخوشی است، اما مردم خوشی را درامور مختلفه می‌انگارند، بعضی به‌لذات راغب‌اند . برخی‌به‌مال وجماعتی به جاه اما چون درست بنگریم می‌بینیم هیچ وجودی به غایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره‌وظیفه‌ای که برای او مقرر است به‌بهترین وجه اجرا کند، وانجام وظیفه به‌بهترین وجه برای هروجودی‌فضیلت اواست. پس، غایت مطلوب انسان یعنی‌خوشی وسعادت بفضیلت‌حاصل می‌شود .

وظیفه‌ای که برای‌انسان مقرر شده واو را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد . فعالیت نفس‌او است به‌موافقت باعقل. پس‌فضلیت انسان این‌است که وظیفهٔ خود یعنی فعالیت نفس‌را به موافقت باعقل به‌بهترین وجه انجام دهد. واگر چنین کرد سعید-خوش خواهد بود . وعلم اخلاق عبارتست از این‌که: بدانیم برای این که فعالیت نفس‌به موافقت عقل انجام‌گیرد احوال وموارد مختلف‌عمل انسان چه‌باید باشد. یعنی‌چه‌وقت‌ودرچه موردوچگونه‌و نسبت به‌که وبرای‌چه بایدعمل کند.

فضیلت

روح‌انسان دارای دوجنبه است ، عقلانی وغیر عقلانی. عقلانی جنبهٔ انسانیت است. غیرعقلانی‌هم دوجنبه دارد . که‌یکی همان‌نفس نباتی یعنی قوهٔ نامیه است ، ودیگری نفس حیوانی که برحسب طبع دارای تقاضاها ومیل و خواهش یعنی شهوت وغضب است. واین امور او را بعمل وامی دارد و اعمال‌او چون بموافقت احکام جنبهٔ عقلانی واقع شود. فضلیت است. واین نوع فضلیت را فضیلت‌نفسانی‌یااخلاقی گوئیم،فضلیت نفسانی‌یااخلاقی‌طبیعی نیست استعدادی است . وباید کسب شود وبه درجهٔ عادت که طبیعت‌دومی‌است برسد. یعنی‌خوشنود وعمل‌بآن شاق ودشوار نباشد. بلکه باید از روی رغبت و لذت وعلم واختیار واقع شود. وهر گاه این‌شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهدشد .

فضیلت نفسانی

فضیلت اخلاقی عبارت است ازاینکه ، در هرامر حد وسط میان دوطرف. به عبارت دیگر: اعتدال بین افراط وتفریط وزیاده‌ونقصان مرعی‌شود ، چه : افراط و تفریط در امور خلاف عقل است ورذیلت شمرده می‌شود

فضیلت در اعتدال است

پس: تهور وجبن هردو رذالت‌اند ووسط آنها شجاعت است که فضیلت می‌باشد. شهوانیت و بی‌حسی هردو مذموم‌اند و فضیلت اعتدال مزاج‌است. کرامت اعتدال بین بخل و تبذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است شرافت‌خواهی میانهٔ جاه‌طلبی و پست‌همتی است. خوش‌خوئی بین آتش‌مزاجی و بی‌غیرتی است. انقیاد واستبداد ومزاح گوئی ونزاع‌جوئی رذائل‌اند، فضیلت مابین آنها‌است که سازگاری وهمدمی باشد. لافزنی وفروتنی هر دوقبیح، و حقیقت‌گوئی حد اعتدال است. مسخرگی و تلخی

شمارهٔ فضایل

(بدگوشتی) افراط و تفریط است، رویهٔ معتدل ظرافت وگشاده روئی‌است. بالاخره شرم وحیادرجوانان که هنوزعقلشان برنفس‌غلبه نیافته مستحسن‌است، اما کاملین ونیك مردان اختیاراً عمل بد نمی کنند تا منفعل‌شوند.

عدالت و دادگری به‌یك اعتبار وبمعنی اعم شامل کل‌فضایل‌است زیراکه هرکس مرتکب یکی‌از رذایل شود ستم کرده است. خاصه‌در اموری‌که به دیگران تأثیر کند. اما عدالت‌به معنی‌خاص عبارت است از « برابر داشتن اشخاص ودادن بهرکس آنچه حق‌اواست.ومقصود از برابرداشتن درمورد دادگری همه وقت‌این‌نیست‌که همه‌یك‌اندازه

داد

سهم ببرند. بلکه تناسب‌باید رعایت شود واین‌حکم بیشتردر «عدالت توزیعی»(۱) باید مرعی باشد. یعنی: در مقام‌پخش جوایز واجرومزد وشئونات ومناصب ومانندآنها. ونوع دیگردادگری عدالت معامله‌ایست‌که‌در مقام تصحیح معاملات ورفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر: در مقام حکومت وداوری. ودر آن‌باب برابری باید رعایت‌شود نه تناسب. وازآنجاکه داوری و اجرای داد بوسیلهٔ قانون میشود باید متوجه بودکه چون همیشه قانون بر همهٔ کیفیات قضایا احاطه وشمول ندارد بعضی‌اوقات رعایت انصاف‌بهتر از جمود برقانون‌یعنی‌اجرای

---

(۱) Justice distributive

عدالت است.

بالاتر ازفضایل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارت است از: فهم وفراست وذوق سلیم وقوهٔ تمیز وحزم وموقع شناسی، به عبارت دیگر، هوشمندی وخردمندی که شخص بداند درهرموقع چه باید کرد و این فضیلت به طول زمان وتجربه وآزمودگی حاصل شود، وسقراط حق‌داشت که فضیلت رابادانش مرتبط می‌دانست اما اشتباه‌می‌کرد که‌آن راعین دانش می‌پنداشت‌زیراانسان‌جنبهٔ حیوانیتی دارد که همیشه پیروخردنمی‌شود وبساباشدکه دراستیفای‌لذت شهوانی یاپرهیزازرنج والم‌خودداری وبردباری ندارد. ازطرف دیگرفضایل نفسانی‌هم‌دربعضی اشخاص بالطبیعه موجود است، اماتاوقتی که‌فضایل عقلی‌آن رارهبری واداره ننموده اعتباری به‌آن نیست.

فضائل عقلی

ازجمله چیزها که ارسطوبرای سعادت‌انسان‌واجب می‌داند‌دوستی است، ودراسباب وشرایط ولوازم وچگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده، وآن یکی‌ازبهترین مباحث‌کتاب اواست، دوستان راسه طبقه می‌کند، اول‌جماعتی که دوستی‌آنهامبنی برنفع است، واین‌غالباً درسالخوردگان دیده می‌شود. دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع و تفنن است، دوستی جوانان اغلب ازاین‌نوع‌است، سوم دوستان حقیقی وکسانی که ازآنها خودآنها رامی‌خواهند، یعنی نیکان ودوستی آنها بالطبع‌نافع وباتمتع نیزمی‌باشد. این نوع دوستی البته‌کمیاب است وبطول زمان دست‌می‌دهد، وغالباً میان اشخاص همپایه وهم‌درجه حاصل می‌شودچه انسان محتاج بمؤانست وهمدمی‌است،ولازمهٔ دوستی‌معاشرت واستفاده ازیکدیگر است، وهرچه فایدهٔ دوطرف برای یکدیگر به برابری نزدیکترباشد دوستی‌استوارتراست، ودراین مقام این بحث‌پیش‌می‌آید که، آیا انسان باید خودخواه باشدیاغیررا بخواهد؟ اگرخود خواهی اصل است چرا بدنما است وباوجودآن دوستی خالص نمی‌شود؟ عکس آن راهم‌نمی‌توان تصدیق کرد، چه،آشکار است که انسان هرچه می‌خواهد برای خود

دوستی

فداکاری و خودخواهی

می‌خواهد، پس حل مسئله را این قسم می کنند که خود خواهی از ان جهت بداست که غالباً مردم برتری که برای خودنسبت به دیگران قائل می‌شوند در تحصیل مال یاجاه یالذایذ است، که این جمله متعلق به جزء غیرعقلانی نفس ومیان مردم مطمح نظرومورد تنافس است، اما هیچگاه ندیده‌ایم کسی ملـوم ومبغوض شود ازجهت آنکه بخواهد در دادگری وپرهیزکاری وفضایل بردیگران برتری داشته‌باشد. پس اصل خودخواهی است، اماخودانسان غیرازخودحیوان است، وانسان باید انسانیت خود رابخواهد، واگرچنین باشد ازمال وجاه ولذایذ گذشت مـی کند، ونزد مـردم فداکار محسوب، ومحبوب می‌شود، وحال آنکه خود خواموا قعی اواست، جزاینکه مطلوب اوچیزی‌است که کسی برای آن بااونزاع ندارد. پس دوست اگرنیك باشد بانیکان متجانس ودر نظرآنان خود است وغیرنیست ودوستی اوبی‌ریا وخالص خواهدبود.

تحقیق دیگر اینکه، آیالذت خوب است یابد؟ وطلب آن جایز است‌یانه؟ پس می‌گوید، اگرتأمل کنیم، لذت فعالیت قوای نفس است، وهرقوه ازقوای نفس کـه در زیباترین موضوع خـود عمل کند، فعل خودرا بروزداده وآن همراه لذت است، مثلا، باصره فعلش دیدن و موضوع آن مرئیات است. پس هرگاه چشم درزیبائی‌ها عمل یعنی نظر

لذت

کند ، فعل خود را به بهترین وجه صورت داده والتذاذ می‌یابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم‌است‌امالذایذ مختلفند ومراتب‌دارند. همچنان که باصره ازلامسه، وسامعه از ذائقه اشرفند ؛ لذایذ آنها هم اشرف می‌باشند. پس ، اشرف لذایذ متعلق به اشرف اجزاء انسان یعنی‌عقل است که عمل اوتفکراست. از این گذشته همهٔ فعالیتهای نفس برای منظوری است، مگرتعقل وتفکر که خود منظور است. پس، لذت‌آن هم بالاترین لذت است، یعنی غایت مطلوب، یعنی کمال سعادت است. فضایل‌نفسانی وعقلانی که پیش ازاین شرح داده‌ایم همه برای‌آن است که انسان راآمادهٔ مقام تفکرنماید، که درواقع‌فعل‌الهی است وانسان به تفکربه ذات باری که فکرمطلق است تشبه می‌جوید.

تفکر یعنی فعالیت عقل، وجه امتیازحقیقی انسان ازمـوجودات

دیگر و مایهٔ بقای او است. زیرا چنانکه گفتیم: از انسان تنها عقل باقی است وچیزهای دیگرش فانی می‌شود.

بالا ترین لذاید فکر است

انسان به اقتضای بشریت و تقیدبه جسم و تن البته حوائج دنیوی هم دارد، اما برای سعادتمندی محتاج به لوازم بسیار نیست چه، سعادت واقعی نیکوکاری است و برای نیکوکاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد، اما از این جهت هم چون نظر کنیم، تفکر را آسانتر از هر کار دیگری می‌یابیم. زیرا که لوازم دنیوی ندارد، بلکــه علائق دنیوی عایق تفکــر و مخل آن است .

نیکوکاری به عقیدهٔ بعضی فطری و به نظر جماعتی تعلیمی است، ولیکن فطرت از اختیار ما خارج است، و تعلیم را همه کس گوش نمی‌دهد یا نمی‌فهمد، اما چون مسلماً فضیلت باید عــادت وملکه باشد پرورش یافتن به آن از خردسالی وجوانی، یعنی تربیت خانوادگی که نیکی را دوست بدارد وازبدی بیزار باشد، بسیار مؤثر است، و برای عامه که این تربیت نیافته و به فضایل پرورده نشده باشند زور واجبار یعنی سیاست لازم است .

خلاصهٔ عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی نمانده است، تنها یکی را در دست داریم (۱) و آن نیز از نفایس کتب است و گذشته از احوال

سیاست

مدن شامل تدبیر منزل هم می‌باشد، بلکه تحقیقاتی در باب مــال و ثروت دارد کــه ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار می‌دهد. ماحصل تحقیقات آن کتاب از این قرار است:

طبع انسان مدنی است و افراد آن باید به اجتماع زیست کنند و به یکدیگر یاری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند، تا حوائج ایشان بر آورده شود وخوشی زندگانی وسعادت که اصل مقصود

La politique (۱)

وغایت مطوب است حاصل گردد.

برخلاف افلاطون که افـراد خـانواده را در جماعت مستهلك می‌سازد و سعادت جماعت رامنظور قرار مـی‌دهد، ارسطو افـرادرا اصل می‌داند چه، هیئت اجتماعیه کـه وجود مستقل از افراد ندارد، بدون سعادت اشخاص چگـونه سعید تواند بود؟ وهـم‌چنین برخـلاف افلاطون مالکیت شخصی راواجب وهیئت خانواده رابنیان زندگانـی اجتماعی وبهترین اقسام ادارهٔآن می‌شمارد،که ، پدردر رأس جمعیت واقع، و خانواده را در خیر وصلاح هـمه راه میبرد وزن وفرزند راکه عقلشان نمو نکرده تربیت می‌کند، داد را رعایت مـی‌نماید وازدادبهترمهربانی‌وشفقت می‌ورزد.

افراد وخانواده

فرزندان نسبت بـه پدرپرستش، وبایکدیگردوستی‌باید داشته باشند. زن هـرچند باشوهربرابرنیست، وباید پیرو اوباشد، حـقوق دارد و باید دربارهٔ اوهم‌داد ومردانگی منظورداشت، وشریك درامرخانواده پنداشت، وجودبندگان هم‌درخانواده ضروراست، نظربه این‌که مردم در استعداد وفهم وهـوش یکسان نیـستند، ویونانیان از اقوام دیگـر اشرف‌اند، واگرآنها رابه بندگـی بگیرند رواست ، کـه ،آزادگان بایدبفراغت به وظایف انسانیت وکسب معرفت وتفکـر بپردازند و کارهای بدنی را به بندگان وگـذارند،که درحکـم بهائم و به منزلهٔ آلات وادوات‌اند، واگـرادوات به خودی خودکارمـی‌کـردند، البته حاجت به وجودبندگان‌نبود، خلاصه، بندگان‌اموال خداوندان‌می‌باشند وحقوقی برآنهاندارند جزاینکه البته‌آنهاراآزارنبایدکـردکه‌آنهم خلاف مصلحت است .

بشر در زندگانی به مال وثروت محتاج است ، و ابتدا آنرا به طور ساده و طبیعی از آب و خاك تحصیل می‌نموده و در جمعیت‌های کوچك به خوشی زیست می‌کرده است. کم‌کم مال‌فراوان شد ومعاوضه پیش‌آمـد، وچون دامنهٔ مبادلات وسیع گـردید به زندگانی اجتماعی فسادراه یافت، مشکلات معاوضه منتهی‌به اختراع نقود شد، مسئلهٔ ارزش وبهای اجناس وبازرگانی وصرافـی ومرابحه و ربا وکارگری وکارفرمائی و

ثروت

مردوری پیش‌آمد ، ومردم از زندگانی سادهٔ خود دور شده به‌تعیش و تفنن افتادند وطریق‌را مقصدقرار دادند، وقتی کـه‌دائرهٔ زندگانی محدود بودوحوائج انسان از زراعت برمی‌آمد ، اقوام برای خودهر یك مستقل بودند ، وحاجت به صادر و وارد و کشمکش و تنازع نداشتند ، وبه صلح وسلامت و سعادت زندگانی می‌کردند . پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به اوضاع یونان و معیشت آن زمان است، بهترین‌اشکال اجتماع اینست: که‌دول کم وسعت و کم جمعیت‌و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند ، واین جمله آزادگان و صاحب زندگانی‌و زن وفرزند بوده بفراغت به‌کسب معرفت‌بپردازند وزیر دست خود بندگان داشته باشندکه حوائج زندگی را فراهم‌سازند.

شکل‌حکومت در هیئت های اجتماع‌به اختلاف مقتضیات محلی از احوال مردم واوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف می‌شود، اساساً چون دولت مجموعه‌ایست از اشخاص‌آزاد و متساوی ، باید حکومت متعلق به عموم باشد «جمهوری و دمـوکراسی» (۱) همه در اتخاذ تصمیمات شرکت‌کنند،وامور را به‌اکثریت آراء فصل‌نمایند.وآزادی برابری وداد را میان اعضاء هیئت‌اجتماعیه نگاهدارند، واین کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم ازجهت تمول و تعقل فرق بسیار نباشد ، یااگر باشدمیان جماعت شریف وگروه حقیر‌یکطبقهٔ متوسط هم‌باشدکه میان‌آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خودسرو زبردست نشوند ، ومردمان حقیر پر زیردست نمانند . ولیکن بسا هست‌که جماعتی از مردم ازجهت هوشیاری و چالاکی وپیش‌آمدهای روزگار مقتدر و متنفذ شده ، و حیثیات توانگری ونسب وشرافت به خود میدهند وقدرت‌و حکومت را در دست می‌گیرند، واین‌شکل حکومت «اعیانی و اشرافی» (۲) است. ونیزاتفاق می‌افتد کـه یك فرد از مردم سمت برتری و قـدرت پیـدا کرده برجماعت پادشاه میشود و «سلطنت موروثی» (۳) تأسیس مـی‌کند . در هـر یك از

(۱) **Démocratie** یعنی‌حکومت عامه

(۲) **Aristocratie** اگر شرافت نسبی باشد **Ploutocratie** اگربمال‌باشد وگرنه **Oligarchie** خواهدبود

(۳)**Monarchie**

این نوع حکومت اگر در خیر وصلاح جماعت واقع شود وکارها به دست مردان و قدرت محدود ومسئولیت درکار وقانون حکمفرما باشد صحیح است، اما اگر نفع‌شخصی وهوای‌نفس مدار امر شودغلط خواهد بود ، و در دو قسم اخیر ظلم واستبداد ودر قسم اول «عوام فریبی» (۱) شیوع می‌یابد و هرج و مرج برپا می‌شود و امور مختل می‌گردد .

ارسطو معتقد است‌که ، انقلابات در ممالك وقتی روی میدهدکه مردم درحقوق یکسان نباشند ، ودر تقسیم اموال ومناصب وشئونات واجر و مزد میان آنها رعایت تناسب واستحقاق‌نشود، واز این‌جهت ناراضی‌گردند .

پس برای آن امور حدود ونظاماتی قائل است‌که‌باید به موجب قانون برقرار شودااما اصلاح حقیقی‌مفاسد ومعایب هیئت‌اجتماعیه را به‌تربیت میداند ومعتقد است‌که نباید امرتربیت را به‌مردم‌واگذاشت و دولت باید آن را بـدست بگیرد و برطبق صلاح هیئت اجتماعیه جریان دهد، واساس تربیت باید برنگاهداری حداعتدال میان قوای انسان باشد .

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن وتعلیم موسیقی‌و مانند آن برای نرم‌کردن احوال‌اخلاقی لازم است ، اما نه به‌اندازهٔ افراط یعنی ، نه چندان‌که همه بخواهند پهلوان شوند یا اهل حال باشند. ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشند بهتر است . حاصل اینکه‌تن‌را برای جان پرورش‌دهند ، ونفسانیات را تابع ارادهٔ عقلی‌سازندتانفس آماده وقابل تفکر وتعقل شود ، که آن خوشی‌حقیقی زندگانی‌وغایت مطلوب انسانی‌است .



چون تعلیمات ارسطو مدت دو هزار سال در دنیا و همچنین در ممالك ما مدار دانش و معرفت و اساس فلسفه وحکمت‌بوده ، وهنوز هم بسیاری از تحقیقات‌اوبه اهمیت خود باقی ومحل‌استفاده است،در بیان اصول آن یك اندازه بسط وتفصیل روا داشتیم، هرچند باآنکه

---

(۱) Dèmagogie

سخن درازشد برای رعایت حوصلهٔ خوانندگان وتناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و ترك وحذف بسیاری از مطالب ناچار بوده‌ایم ، ولیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی‌نظیر ارسطو در نکته‌سنجی و موشکافی و برشته درآوردن وتنظیم انواع مختلف مطالب ومعلومات تشخیص‌می‌شود ونباید فراموش کرد که‌او نخستین کسی‌است که‌علم وحکمت رامنقسم و مبوب و مرتب‌نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه وتاریخ‌طبیعی وعلوم اجتماعی و دیگرها ابتکار وتأسیس کرده ، وآنچه را از دیگران آموخته تکمیل‌واصلاح نموده، ومدون ساخته است. و این که او را معلم اول لقب داده‌اند بسیار بجا بوده است. راست‌است که‌امروزفلسفهٔ ارسطو کهنه ومندرس وتعلیمات او در حکمت‌طبیعی یکسره باطل‌شده ، و در فلسفه اولی‌هم برآراء او مناقشات بسیار وارد است ، و نیز گفته‌اند ارسطو مدت چندین‌قرن سبب رکود علم ومانع ترقی آن گردیده است ، ولیکن چون درست تأمل شود روشن می‌گردد که اگر این سخن راست‌باشد عیب آن حکیم نیست ، بلکه هنر او است‌که بامعلومات ناقص آن زمان به قوهٔ فکر وتعقل خویش‌طرحی در علم و حکمت ریخته که‌از آنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی ومحسوس یا مجرد ومعقول توجیه نمایند ، و عالــم خلقت را براساسی فرض‌کنند چنان استوار و موزون ومتناسب که مدت دوهزار سال طبعاً اکثرمردمان هوشمندبآن قانع شده وخود را محتاج‌ندیده‌اند که درآن اصول تجدید نظر نمایند، وگرنه حکما باید بیایندوبروند وهریك طرحی بریزند و فلسفه‌ای‌که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروانسرا است‌که چندی درآن رفع حوائج موقتی خود را بکنند ، سپس آن را ترك‌گفته به‌کاروانسرای دیگری بروند، وکاروانسرا توقفگاه دائمی‌نیست وفایده‌اش اینست‌که کاروان را برپیمودن مراحل‌قادر میسازدتا به‌بینیم‌کاروان علم‌کی‌بمنزل‌اصلی میرسد این قدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز درپیش دارد ، و آنچه از این پس در سیر حکمت‌بیان خواهیم‌کرد این‌سخن را روشن خواهدنمود .

فصل سوم

متأخرین از حکمای قدیم

ذکر همهٔ حکما یا مذاهب فلسفی که درمائهٔ چهارم پیش‌ازمیلادو بعد هادر یونان ظهور نموده ، ازگنجایش این کتاب بیرون و هم بی ضرورت است . شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون وارسطوبسیار بوده ‌ا اما چندان چیزی برتحقیقات آنها نیفزوده اند ، بنا براین دراینجا به بیان اجمالی ازاحوال ومذاهب دانشمندانی که ازحکمای معتبر و استاد شمرده میشوند وآراء ایشان در افکار و عقاید مردم تأثیر داشته است اکتفا میکنیم .

ابیقور (۱)

«ابیقور» در ۳٤۱ پیش از میلاد متولد شده ، نزدیك هفتاد سال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندر مقدونی) خانواده اش فقیر و پدرش مکتبی بوده است، مادرش بخانه‌های مردم میرفت وعملیاتی از قبیل جن‌گیری و طلسم سازی میکرد ، واو درکودکی با مــادر در آن عملیات همراه بود ، و از این رو به موهومــات و عقاید سخیف عامه برخورد و بر آن شدکه‌مایهٔ بزرگ تلخی روزگار مردم ترس و تشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و هول مرگ و عقبات آن دارند ، پس ، حکمت او بیشتر متوجه رفع این علتها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خــود کوشیده است .

فلــفهٔ ابیقور تقریباًیکسره از «ذیمقر اطیس» گرفته شده است منی . علم را نتیجهٔ حس میدانــد عالم را کلاجسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی می‌انگارد که از شماره بیرونند ، و ابدی وقدیم و متحرك دائم میباشند .

---

(۱) Epicure

و روح راهم مانند جسم ترکیبی از ذرات می‌پندارد و پس از مرگ فانی می‌شمارد.

فرق بزرك رأی ابیقور با ذیمقراطیس اینست که ابیقور برای ذرات در حرکت نوعی از قوه واختیار قائل وبه‌تصادف معتقداست، انسان را هم مختار میداند وکلیتاً جبر وضرورت را منکراست.

ازحکمت ابیقورآنچه بالاختصاص محل توجه‌است، شیوهٔ اخلاقی او است. پیش از او یکی‌از شاگردان سقراط «آریستیپوس» (۱)نام نظر باینکه استادبزرگوار سعادت وخوشی را غایت‌آمال‌انسان میخواند

اخلاق ابیقوری

در پیروی این عقیده برخلاف سقراط که سعادت‌را درطلب دانش میدید خوشی‌را در ادراك لذاید پنداشت وحکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت. دراین‌عقیده اشخاص بسیارشریك شدند، ازجمله، ابیقورنیز این‌مشرب را پسندید، وتکلیف انسان‌را تنها درك لذت‌فهمید، ازاین رو ابیقور وپیروانش نزد مردم بخوش‌گذرانی وعشرت رانی‌معروف شدند، وهم‌اکنون اروپائیان عیاشی‌وکامرانی‌را زندگی«ابیقوری»(۲) خوانند.

اماعقیدهٔ عامه دربارهٔ ابیقوریان ناشی‌ازعدم غور درفلسفهٔایشان بوده، وحقیقت اینست که ابیقور از مرتاضان‌بشمار میرودچه،خوشی که ابیقور دنبال می‌کرد، آسایش نفس‌و خرسندی خاطربودکه‌دوام دارد، نه شهوات و لذات آنی که‌گذرنده است وانسان‌پس‌از ادراك‌آن گرفتار درد ورنج میشود. ومیگفت، حکیم‌لذاید معنوی را برتمتعات مادی برتری میدهد چه، ادراك آنها آسانتر ودرهمه وقت وهمه‌حال میسراست، وسایل بسیار نمیخواهد واسباب آن‌در وجودانسان فراهم می‌باشد، اگر شخص حرص‌وطمع را از خود دورکند ودر پی‌کامرانی وخوش‌گذرانی نباشد، یعنی برنفس‌تسلط یابد و بدخواهی و بدگوئی مردم را به‌چیزی نشمرد، واز مرگ وعقبات آن‌واهمه و بیم‌نداشته باشد، خاطرش آسوده خواهدبود. و روزگار را همواره‌بخوشی‌خواهد گذراند، و ابیقور این‌دستور راکاملا پیشنهادخودساخته وبرطبق‌آن

Vie épicurienne (۲) Aristippe (۱)

عمل میکرد. دنبال مال وجاه نمی‌رفت ازدخالت در امور ملکی احتراز داشت، درشهر آتن باغی خریده مدرس خود قرارداده بود و آنجا با فقر وقناعت بسر می‌بردو باشا گردان خود بمؤانست ویگانگی میگذراند وآنها نسبت به او پرستش داشتند و بایکدیگر نیز برادرانه رفتار میکردند وبراستی اخوان صفا بودند. خودداری و بردباری ابیقور چنان بود که درمرض موت که سنگ مثانه ودرد کلیه داشت و دائما گرفتار عذاب الیم بدنی بود؛ آرامش خاطر را ازدست نمیداد و بادوستان بخوشی مصاحبه و مکاتبه میکرد.

باغ ابیقور درنزد اهل علم معروف است، غالباً ازآن ذکر میکنند وکنایه از «فلسفهٔ ابیقوری» میدانند.

کلبیها و رواقیها

کلبی ها

یکی ازشاگردان سقراط «انتیس طینس(۱)نام احوال وشیوهٔ زندگانی استاد را پیشنهاد خود ساخت، ولی راه مبالغه رفت غایت وجود را فضیلت، وفضیلت را درترك همهٔ تمتعات جسمانی وروحانی دانست، ومؤسس سلسله‌ای ازحکماشد که ایشان را «کلبی»(۲) میگویند بسبب آنکه گفتگو های «آنتیس طینس» درمحلی ازشهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آن را «سگ سفید»(۳) میخواندند، ونیز بسبب اینکه پیروان اودرشیوهٔ انصراف از دنیا واعراض از علائق دیوی ، چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت ولوازم زندگانی متمدن نیز دست برداشته، حالت دام و دد اختیار نمودند، بالباس کهنه وپاره وسروپای برهنه وموی ژولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند. ودر گفتگو هرچه برزبان میگذشت بی‌ملاحظه میگفتند، بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (٤)و به فقر وتحمل رنج و درد سرافرازی میکردند و همهٔ قیود وحدودی که مردم در زندگانی اجتماعی بآن معید شده‌اند ترك کرده حالت طبیعی را پیشنهادخود ساخته بودند.

---

(۱) Antishénet (۲) Cyniques

(۳) Cynosarge (٤) اکنون در زبان‌های اروپائی Cynisme بمعنی پررو ئی و بیشرمی و بی‌ملاحظه حرف زدن است.

فردکامل این جماعت «دیوجانوس» (۱) است که حکایت بسیار از رفتار وگفتار او نقل کرده‌اند، ازجمله اینکه، در ترك اسباب دنیوی کار را بجائی رسانیدکه در خم منزل کرده (۲) وتنهایك کاسه برای

دیوجانوس

آب‌نوشیدن داشت، روزی‌جوانی را دید که با مشت ازنهر آب مینوشیدپس کاسه را انداخت، که معلوم‌شد در دنیا به اینهم نیاز نیست ، بی‌اعتنائی‌او بمردم از این‌رو دانسته میشودکه ، وقتی او را دیدند میان روز بافانوس روشن می‌گردید سبب‌پرسیدند ، گفت ، انسان میجویم (۳) و نیز وقتی ابناء وطنش او را تبعید کردند ، کسی به طعن گفت همشهریان ترا از شهر راندند ، گفت، نه‌چنین است من آنها را در شهر گذاشتم ، ومعروف‌است که اسکندر کبیر درحالی‌که بالای سر او ایستاده و میان او وخورشید حایل شده بود ، گفت، از من چیزی بخواه ، گفت، میخواهم سایهٔ خود را از سرم کم کنی .



همچنانکه «اریستیپوس» واسطهٔ میان سقراط وابیقور بوده، کلبیها هم‌واسطهٔ میان‌آن‌مرد بزرك و «رواقیان» بوده‌اند، واین‌جمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی ودستور اخلاقی‌میدانستند ، و

رواقیان

استفاده علمی‌ازآن نمیخواستند، وبحث علت ومعلول را باندازه‌ایکه به اخلاق مدد میرساند روا میداشتند حتی‌اینکه دربارهٔ رواقیان میتوان‌گفت جمعیت ایشان جنبهٔ مذهبی بیشتر داشت تا فلسفی، در هرحال سر سلسلهٔ این‌جماعت «زینون» (٤) نامی از اهل قبرس ومعاصر ابیقور بوده ، ودیگری از معتبرترین آنها «خروسبس» (۵) از

---

(۱) Diogéne (۲) این فقره را در مشرق زمین به‌افلاطون نسبت داده اند اما اشتباه است خواجه حافظ میفرماید ؛

جز فلاطون خم‌نشین شراب   سر حکمت به ما که‌گوید باز ؟

(۳) یقیناً گویندهٔ ما نظر باین قضیه داشته‌که فرموده است؛

دی شیخ گردشهرهمی‌گشت‌باچراغ   کزدیووددملولم وانسانم‌آرزوست

(٤) Zénon (۵) Chrysippe

مردم اسیای صغیر که شاگرد وجانشین زینون بوده است، وانان را «رواقی» ازآن روگفته‌اندکه حوزهٔ ایشان دریکی از رواقهای شهر آتن منعقد میشد (۱)

بعقیدهٔ رواقیان «کلی» یعنی، آنچه افـلاطون «مثال» وارسطو «صورت» یا «تصور» میخواند، تنها درذهن موجوداست، وذهن انسان لوحی است ساده و معلومات اومنحصراً از خارج به دست می‌آید، یعنی، به وسیلهٔ محسوسات‌که در ذهن همچون نقش‌بر موم می‌باشد. و

منطق‌رواقیان

فهم‌انسان‌چهار مرتبه دارد، وهم وگمان وادراك وعلم‌که مرتبهٔ یقین است. واین چهارمرتبه را باشاره بوسیلهٔ مشت‌بازومشت نیم‌بسته‌ومشت‌بسته ومشتی که در مشت دیگرقرارگرفته باشد نمودار میکردند. کلیتاً رواقیان بمنطق اهمیت تمام میدادند و بسیاری از اصطلاحها وفصل وبابهای این فن را آنها وضع وتنقیح‌کرده‌اند.

فلسفهٔ رواقیان نوعی از «وحدت‌وجود» (۲) است. اما جسمانی نه روحانی، به این معنی‌که، جزجسم وجودی قائل نیستند، ومعتقدند که آن فاعل است یا منفعل، فاعـل یعنی قوهٔ (بمعنی قـدرت نه به اصطلاح ارسطو) آن است‌که در انسان روح یا نفس و درکلیهٔ عالم

فلسفهٔ رواقیان

پروردگارخوانده‌میشود، ومنفعل‌آن‌است که‌در انسان بدن‌ودرعالم‌ماده‌مینامند، ر این دوامر یعنی، قوه وماده، یا روح وبدن، یا خدا و ماسوی، کـه حقیقت آنها واحد است، وبایکدیگر مزج‌کلی دارند. چنانکه وجود یکی در تمامی‌وجود دیگری ساری است، وانسان عالم‌صغیر است، و جهان عالم‌کبیر و درباب حقیقت عالم از رأی «هرقلیطوس» پیروی می‌کنندکـه: اصل وجود را آتش میدانست، و آتش بدوی بهوا و آب وخاك تبدل یافته و دمی‌الهی در آن دمیده شده، وبنابراین هر

---

(۱) در زبان یونانی رواق را Stoa می‌گفتند از این جهت است‌که در زبانهای اروپا رواقیان را Stoïciens و حالت اخلاقی ایشان‌راStoique گفته‌اند.

(۲) Panthéisme

فردی‌ازموجودات ازدم‌الهی‌بهره‌ای دارد وآن‌به قوه‌ای که‌دراوموجود است اجزاء عالم رانگاه می‌دارد.

مدار امرعالم بر ادواراست، وعاقبت متلاشی می‌گردد، ورجوع به اصل یعنی‌آتش بدوی می‌کند، پس ازآن دوردیگر آغاز کرده، وکلاً مانند دورسابق جریان می‌یابد، وآن نیز سرانجام متلاشی می‌شود وهمچنین بی‌نهایت.

« رواقیان » جریان امور عالم را ضروری می دانند و جبری منهب‌اند، درامور اخلاقی بیان ایشان ازاین قراراست.

انسان که‌عالم‌صغیراست وجسماًوروحاً پاره‌ای‌ازعالم کبیرمی‌باشد، ناچاربايد ازقوانین طبیعت پیروی نماید، وچون، درعالم‌کبیرطبیعت

اخلاق رواقیان

محکوم عقل کل است‌که داخل وجود او است، انسان هم باید عقل راحاکم‌براعمال خود بداند، پس، عمل نیك و فضیلت آن است که باعقل سازگار باشد، و بنابراین انسان بایدنفسانیات راکه ازحکم عقل منحرف می‌شوند ازخود دورکند، وسکون خاطررا رهانموده وتأثربه خود راه ندهد، واگرچنین‌کرد ونفس رامغلوب عقل نمود، فاعل مختار خواهد بود، زیرا جزآنچه عقل حکم می‌کندآرزونخواهد نمود، و هرچه‌آرزو کند به‌آن خواهد رسید، پس، امورخارجی درآزادی و اختیار وخوشی وسعادت انسان تأثیری ندارد، وخوشی امری درونی است، یعنی به خرسندی خاطراست، وهرچه خود را ازعلائق بیشتر رهائی دهدوارسته ترخواهدبود، واهتمام دروارستگی وآزادی چنان برای انسان واجب است‌که جهت استخلاص ازقیود و ناملایمات به خودکشی هم‌اگرمحتاج شودباك نیست. واز رواقیان کسانی‌که رشتهٔ حیات خویش رابه اختیارقطع کرده‌اند متعدداند.

فضیلت مقصود بالذات است، وغایت اوخوداواست، وآن در واقع یکی بیش نیست: یعنی‌حکمت یاشیوهٔ عقلانی‌که جنبه‌های مختلف دارد، مثلاً، اگرازحیث ترس وبی‌باکی ملحوظ شوددلیری نام‌میگیرد،

فضائل

واگرنسبت به تمتعات درنظر بگیرند خودداری خوانده می‌شود، وهرگاه در تعیین حصه‌ها وحقوق مردم منظورگردد دادگری خواهد بود، ونظر

به اینکه فضایل همه ازیك منشاء می‌باشند هر کس دارای یکی‌از آنها باشد جامع همهٔ فضایل است، واگرفاقدباشد جامع رذایل خواهدبود .

چون رواقیان اصول مذکوردرفوق رادرزندگانی مدارعمل‌قرار می‌دادند وجز تقیدبه پیروی طبیعت یاعقل هیچ‌امـــردیگری راقابل اعتنا واندیشه نمی‌دانستند، درنزد مردم‌به نخوت وبی‌قیدی وعـــدم عاطفه ودرویشی وقناعت وبردباری وخودداری معروف می‌باشند،واز این جهات ضرب‌المثل‌شده‌اند. اختلاف اقوام وملل راهم‌قائل نبوده، همه افراد مردم را متساوی دانسته، وفرزندان جهان می خوانند ، وبنده‌گرفتن را جایز نمی‌شمردند.

شکاکان

«شکاکان» (۱) جماعتی ازحکما هستند، معتقد براینکـه انسان برای‌کسب علم ویقین بمعلومات خود میزان ومأخذ صحیحی ندارد. حس خطا میکند وعقل ازاصلاح خطای اوعاجزاست، چه اشخاص به حسب اختلاف بنیه ومزاج وذوق وفهم وزمان‌ومکان واوضاع واحوال وتربیت وانس وعادت وغیر آنها، ادراکاتشان مختلف می‌باشد، وامور رایکسان‌تشخیص نمی‌کنند، وبنابراین درهیچ امری‌نباید رأی‌جزمی وحکم‌قطعی‌اظهار کرد.، وهمه چیز را باتردید وشبهه باید تلقی‌نمود، ودر اعمال زندگانی، یعنی جنبهٔ اخلاقی‌هم بیطرفی وبی‌تمایلی‌و عدم عاطفه را باید اختیار کرد .

هرچند درمیان قدما هم این‌نوع عقاید بوده، و «پروتاغوراس» سوفسطائی‌که پیش ازاین شناسانیده‌ایم، نیزهمین‌مذاق راداشته است، ولیکن‌کسی‌که به این مذهب معروف بلکه مؤسس‌آن شمرده مـــی‌شود «پیرهون»(۲) نامی‌است‌که معاصراسکندرمقدونی، ومردی بلند پایه بوده، ومریدان بسیارداشته است، وبه‌این مناسبت اروپائیان شکاکان را پیرهونی نیزمی‌گویند .

پیرهون

فضلای‌ماميان شکاکان وسوفسطائیان‌ازجهت مشابهتی‌که‌به یکدیگـردارندفرق نگـذاشته وشکاك راهـم سوفسطائی خوانده‌اند.

Sceptiques(۱) Pyrrhon(۲)

فصل چهارم

حوزهٔ علمی اسکندریه ودورهٔ رومیان

۱ـ حوزهٔ علمی اسکندریه (۱)

تاریخ علم وحکمت یونان رادرمائهٔ ششم وپنجم وچهارم پیش از میلاد به اجمال واختصار ازنظر گذراندیم . درسراسراین مدت دنیای متمدن غیرازیونان، یعنی مصروآسیای غربی درتحت قدرت وسلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده، وچون ازآثارکتبی آن دوره واین اقطارهیچ باقی نمانده ومأخذ اطلاعات ماازآن جهت منحصر به کتب یونانی است؛ باکمال تأسف بایدگفت :

علم وحکمت درمشرق

ازمعارف آنان تقریباً بیخبریم . اجمالا میدانیم که دراینممالك نیزارباب معرفت ومردمان صاحبنظربوده ویونانیهاهم از ایشان استفاده کرده‌اند، اماچه اشخاص بوده و وچه نظـرداشته‌اند ؛ به درستی نمی‌دانیم ودرآن باب بایدبه حدس وقیاس وعلائم وامارات متوسل شویم. تنهانام بزرگی که ازمردمان قدیم ایران برسرزبانهـا مانده «زردشت» است که مؤسس کیش وآئین ایرانیان باستان است امابیان حال وگفته‌های اومربوط به تاریخ ادیان می‌شود، ودرهرحال تحقیق این مسائل ازموضوع این رساله بیرون است.

پس ازمائه چهارم یعنی درواقع بعدازارسطو وشاگـردهای او و معاصران ایشان، شهرآتن بلکه کلیهٔ یونان ازجهت علـم وحکمت از رونق افتاده، وازآن پس ارباب معرفت وهنر هرچند بازاکثریونانی

Ecole d, Aloxandrie (۱)

بودند، مجمع ومحل جلوه ومجـال ایشان اسکـندریه بود، زیرا کـه «بطلمیوس»های مصر که مؤسس دولتشان یکـی ازسرداران اسکـندر مـوسوم به «بطلمیوس»(۱) بوده درپایتخت خود، یعنی اسکندریه به جمع‌آوری و تشویق اهل کمال اهتمام نمودند، و وسائل تحقیقات علمی رااز کتابخانه وباغ نباتات وحیوانات و رصد خانه وغیرها ازهرجهت برای آنها فراهم، وحوزهٔ علمی راگرم کردند، درمائهٔ سوم و دوم پیش ازمیلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت، اما پس ازآنهم تااوایل مائهٔ چهارم بعد ازمیلاد دایربود.

اسکندریه و بطلمیوس‌ها

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که دراسکندریه بوده، وچـه معدودی که دراقطار دیگر زیست کرده‌اند، بایونانیان سابق یك فرق بزرگ داشتند، وآن اینست که دریونان بیشتراهل علم، جامع علوم وفنون بودند واهتمام خودرا مصروف یك رشتهٔ مخصوص نمی‌نمودند.

تشعب وتخصص درفنون

به عبارت دیگر؛ حکیم بودند ودرمعارف نظر به کلیات داشتند، درواقع ارسطو که ازآخـرین حـکمـای متقدمین است، نخستین کسی است که تشعب وتفنن رادر علوم‌فتح باب کرده است، ولیکن اونیزخودجامع بوده وتخصص‌اختیار ننموده است، امادانشمندان متأخراکثر ذیفن بوده‌اند، وهم خود را مصروف رشته‌های خاص کرده وآنهارا بسط و توسعه داده‌اند، ونتایج کارها وکوششهای ایشان است؛ که معارف پروران اسلامی جمع‌آوری کرده و مـوضوع بحث وتحقیق ساخته و مـزید ومکمل نموده، ودر رسائل وکتب خود برشتهٔ تحریروثبت وضبط درآوردند، وهنگامی که مردم اروپاتوجه به علم ومعرفت کـردند ازآن مخزن ومنبع استفادهٔ کامل نمودند، چنانکه بعدهانیزدراین باب سخن خواهیم راند.

«ابولوتیوس» (۲) و«اقلیدس» (۳) که کتاب اورا درصدر اسلام به عربی ترجمه کـرده‌اند، وبعدها خواجه نصیرالـدین طوسی تحریر

Euclide (۳) Apoolonius(۲) Ptolèmèe(۱)

نموده، درهندسه نام بلند دارند وهر دو ازحوزهٔ اسکندریه وازمائه سوم پیش از میلاد می‌باشند. «ارشمیدس» (۱)درکلیهٔ ریاضیات؛ خاصه جراثقال عالیمقام است.

فضلای نامی آن دوره

معاصر «اقلیدس» بوده ودرجزیرهٔ «صقلیه (۲) می‌زیسته است.

درهیئت و نجوم «ارسطرخس»(۳)قائل بحرکت زمین ومرکزیت خورشید بوده ، و«ابرخس» (٤)بزرگترین منجم قدیم قلمداد شده، و درمائه دوم پیش ازمیلاد بوده‌اند،

«بطلمیوس» (مائه‌دوم‌بعدازمیلاد) صاحب‌کتاب «المجسطی» (٥) مشهورترین‌علمای هیئت قدیم‌وحوزهٔ علمی اسکندریه است، وتعلیمات اودر هیئت مبنی برمــرکزیت زمین وحرکات افلاك وغیرآن تامائهٔ شانزدهم میلادی بنیاد ومداراین علم‌بوده است. «اراتوسطنس» (٦) که درمائهٔ سوم پیش ازمیلاد میزیسته نیزمردی جامع وحکیم بوده ، امادرجغرافیاوهیئت تبحرخاص داشته است.

دیگرکسی‌کــه نــام بردنش در ایــن مقام واجب می نمایــد «جالینوس» (۷) طبیب معروف وتالی «بقراط» است، واودرمائهٔ دوم میلادی دررم می زیسته، و تا زمانی‌که دراروپا علم‌تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستورمعالجهٔ امراض‌بوده است .

اما: فلاسفه وحکمــا همه خوشه چین خرمن قدمــا ، مخصوصاً «فیثاغورس» وافــلاطون و ارسطو مــی‌باشند، وطبقات چند تشکیل داده‌اندکه‌آنها را «فیثاغوریان اخیر»و «آکادمیان اخیر» و« رواقیان اخیر» و امثال‌آن خوانده‌اند. درهــرحــال چون اسکندریــه به مشرق زمین متصل و از

فلاسفه وتأثیر مشرق زمین

آنجاارتباط بامصروممالك آسیاآسان است، یونانیان درآن دوره به افکارمشرق زمینی‌بیشترمأنوس شدند، واین‌کیفیت درفلسفهٔ ایشان‌بهتر محسوس‌می‌گردد، بعضی‌از متفکرین هم درصدد جمع میان‌گفته های

---

(۱) Archimède — (۲) Sicilé — (۳) Aristarque
(٤) Hipparque — (٥) Almageste — (٦) Eratosthéne
(۷) Galien

پیشینیان ووفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده . ویا از هر طائفه

التقاطیون ازقدما قولی را اخذ ودر واقع درحکمت التقاط کرده و فلسفهٔ مختلطی جمع آوری نموده‌اند. واین جماعت را «التقاطیون» (۱) می‌نامیم.

ذکر همهٔ اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما باقیدی که به اختصار کلام داریم، سودی ندارد، واکتفامی کنیم به بیان مختصری از

افلاطونیان اخیر حکمای حوزهٔ اسکندریه که «افلاطونیان اخیر»(۲) نامیده شده‌اند، چه آنها از یك جهت تجدید مذهب افلاطون کرده‌اند، وهرچند، ازالتقاطیون نیز محسوب می‌شوند، تحقیقاتی که درحکم و معارف دارند بدیع است ، ومی‌توان ایشان رامستقل دانست، وبه دیدهٔ اصالت درآن نظر کرد. و چون ازافکار شرقیان نیزاقتباس بسیار نموده‌اند وبعد ها همان فلسفهٔ ایشان درافکار مردم مشرق تأثیر کلی داشته است، ازاین جهت نیز برای ما به خصوص محل توجه می‌باشند.

چون «افلاطونیان اخیر» آخرین سلسهٔ معتبرحکمای یونان و خاتم دورهٔ حکمت قدیم می باشند، ومعتبرترین آنها هم اصلارومی و ساکن روم بوده است، پیش ازآنکه بنای بحث دراحوال واقوال ایشان بگذاریم، باید نظری هم‌به رومیان وارباب معرفت آن قوم بیاندازیم تا شناسائی خود را نسبت به دانشمندان مغرب زمین کامل سازیم .

۲ـ حکمای روم

رومیان‌هر قدردرفنون جنگ وعملیات سیاست‌وکشورداری مهارت داشتند، ازعلم وحکمت بی‌بهره بودند، و به عالم معقولات وذوقیات آشنا نشدند، مگرپس ازآنکه یونان را مسخر کردند وبا یونانیان آمیزش نمودند. از این روشگفت نیست‌که درفلسفه وعلوم خدمت شایانی نکرده باشند، درحقیقت هرچه دارند ازحکمای یونان‌کسب کرده‌اند ، اما آثارقلمی فصحای ایشان خاصه در اخلاقیات ازنفایس گرانبهای عالم‌انسانیت ومطالعهٔ‌آن نوشته هابهترین مشغولیات است.

Nëo-Platoniciens (۲)   Eclectiques (۱)

از این گذشته در صفحات تاریخ درباب علـم وحکمت رومیـان چند سطری بیش نمیتوان نگاشت .

از دانشمندان رومی کسانی کـه بسبب قدرت قلم یاقوت نفس و احوال اخلاقی نامی میباشند وباید شناخت از این قرارند ،

لوکرسیوس

«لوکرسیوس» (۱) در نیمهٔ نخستین از مائهٔ اول پیش از میلاد میزیسته است، اثری که ازاو مانده منظومه‌ایست باسم «طبع‌اشیاء»(۲) یا «طبیعت» که دلیل برکمال قدرت طبع شاعری او است ، و آن منظومه‌ای سراسر حکمت است و فلسفهٔ ابیقور را باز می‌نماید ، و رویهمرفته‌از آثار مهم ادبی وفلسفی بشمار میرود اما غیر از آراء ابیقور که مبنی برحکمت ذیمقراطیس است چیزی نـدارد که محتاج به‌بیان آن‌باشیم .

کیکرو (سیسرن)

«سیسرن» (۳) از رجال بزرك سیاسی‌روم . وبزرگترین خطیب آن قوم ، ویکی از فصیحترین وبلیغ‌ترین گویندگان و نویسندگان بوده است. رویهمرفته از بزرگان‌دنیا بشمار میرود. متمایل‌بحکمت آکادمی‌است، اما دراخلاق‌شیوهٔ رواقیان دارد . در واقع‌ازالتقاطیون و اهمیت‌او همان به حسن‌بیان‌است. رسائلش دراخلاقیات‌گرانبهاست در مائهٔ اول پیش از میلاد میزیسته است . (اواسط دورهٔ اشکانیان).

سنکا

«سنکا» (٤) از رجال مائهٔ اول میلادی. و مربـی امپراطور «نیرون» (٥) بود . در فلسفه مذاقش با رواقیان موافق، و رسائلی در موعظه واخلاق‌دارد کـه‌معروف ونفیس‌است. کردار او را نقادان باگفتارش‌چندان سازگار نیافته‌اند ، اما بسیاری معتقدند براینکه

---

(۱) Lucréce (۲) بزبان لاتین De nature rerum وبزبان‌فرانسه De la nature des choses (۳) Cicèron

(٤) Sénequc (٥) Néron

خوش رفتاری نیرون در سالهای اول سلطنت از تأثیر تربیت این حکیم بوده است، ولیکن آن امپراطور مخبط و سبعیت برمزاجش غالب بود، فجایعی که مرتکب شده در تواریخ مضبوط ومایهٔ حیرت است، ازجمله این که، برفضایل وجاه ومنزلت ومال وثروت مربی خود رشک برده به او حکم داد رگهای خویش را بازکند، حکیم از اطاعت چاره نداشت وبدست خویش رشتهٔ زندگی خویش راقطع کرد .

اپیکتیتوس

«اپیکتیتوس» (۱) اصلا یونانی، ودر روم ابتدا ازبندگان بود. بعدها آزاد شد، درپایان مائهٔ اول وآغاز مائهٔ دوم میزیست. احوالش به درستی معلوم نیست، در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود وشیوهٔ رواقیان را پسندیده ، در زندگانـــی از جهت تجرد و وارستگی از سقراط و دیوجانوس پیروی میکرد، شخصاً چیزی ننگاشته وصحبتهاتش را یکی از معتقدانش در یك کتاب (۲) و یك رسالهٔ مختصر (۳) بزبان یونانی جمع آوری نموده است، بنیاد تحقیقات او اینست که اموردنیا بردوقسم میباشد، قسمی که دراختیار ماهست، وقسمی که در اختیار مانیست آنچه دراختیار ماهست فکر وارادهٔ خودما است، پس، اگر برنفس خویش مسلط باشیم، وقوت وعزم و اراده داشته باشیم، آزاد ومستقل خواهیم بودچه، هیچکس نمی‌تواند برعقل ونفس ما مسلط شود، سایر چیزهااز اشخاص واموال وغیرآنها ازما نیستند، واز اختیارما بیرونند ونباید جزآنکونه که هستند آرزو وتوقعی داشته باشیم، تـوجه به این نکته مایهٔ آسایش خیال وفراغ خاطر ماخواهد بود، وبه اینطریق کاملا خوش وسعادتمند خواهیم زیست .

از قرار معلوم احوال آن حکیم بااین فلسفه کاملا موافق بوده و بردباری وخودداری تمام داشته است، چنانکه نقل کرده اند، که در زمان بندگی روزی خواجه‌اش که مردم آزار بودپای او را باآلات شکنجه رنجه می‌کرد ، او بی آه وناله باکمال آرامی گفت ، «پایم را خواهی

(۱) Epictète (۲) Les Entretiens d'Epictète یعنی گفتگوهای اپیکتیتوس (۳) Manuel

شکست.» وعاقبت چنین شد. وبازاوتغییرحال نداده به همان‌آرامی گفت: «نگفتم پایم رامیشکنی ؟»

مارکوس اورلیوس

دربزم حکمت «گداباشهنشه مقابل نشیند». «اپیکتیتوس» بنده بود ، «مارکوس اورلیوس» (۱) از امپراطورهای ذیشأن روم است که در مائهٔ دوم میلادی زیسته، وسلطنت‌کرده است (اواخراشکانیان) ومذهب و طریقت اوهمان شیوهٔ رواقیان بوده است . بوجود او آرزوی افلاطون به حصول پیوسته که می‌گفت: «پادشاه باید حکیم باشد. » سراسرزندگانی را بر طبق اصول حکمت بسربرده وادارهٔ امور کشور را نیزبروفق همان اصول نموده است. وظائف سلطنت رابرحسب‌تکلیف ادا می‌کرد ، وحقیقت زندگانی را در اشتغال به حکمت می‌دانست . کتاب نفیسی از اوبیادگار مانده‌که به زبان یونانی نوشته است، اسم آن‌کتاب که مجموعه‌ای ازتفکرات وتذکرات است اینست: «دربارهٔ خود» اما معروف است به «اندیشه های (۲) مارکوس اورلیوس» از این‌کتاب برمی‌آیدکه مارکوس اورلیوس به دستور «سنکا» حکیم سابق الذکر نفس خودرا همواره‌به معرض بازخواست درمی‌آورده‌است، که ، چه‌کردی ؟ چه دردی رادوا نمودی؟ چه زخمی رامرهم نهادی ؟ کدام عیب را ازخود دورساختی؟ چه ترقی وبهبودی به خود دادی؟ ولب‌کلام او این است‌که: افراد مرتبط به‌کل عالم‌اند. وحیات‌اگرمعنی دارد اینست که هرفردی خودرا جزءکل بداند.

از عبارات اواین است‌که: «من دومیهن دارم، به اعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهنم روم است ، وبه اعتبار آنکه انسانم ، میهنم جهان است. وخیرونیکوئی‌آن‌است‌که برای‌این‌هردومیهن نافع باشد. » عمل اخلاقی مردم‌آن است‌که جنبهٔ‌کلی وعمومی ایشان جلوه وظهور یابد ، ومعتقد باشندکه همچنان‌که درخت بدون علم و عمد به مردم میوه می‌دهد، انسان هم‌بایدبی‌توجه‌وتعمد وجودش برای دیگران سودمند باشد .

---

(۱) به فرانسه Marc Aurèl (۲) Pensées

* * *

اشارات مختصری که در بارهٔ حکمای روم و آثار ایشان کردیم، آشکار می‌سازد که، دانشمندان آن قوم بحث در «حقیقت اشیاء» وجستجوی در «طبیعت ومـاوراء طبیعت» را کنار گـذاشته، بنا به سفارش سقراط همواره متوجه به تکلیف زندگانی ووظیفهٔ اخـلاقی بوده‌اند یعنی، ازحکمت نظری به حکمت عملی پرداخته‌اند، وگنجینه‌ای ازمواعظ و حکم برای نوع بشر آماده ساخته‌اند.

۴ـ افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را «امونیوس ساکاس» (۱) ازمردم مصر می‌دانند که درپایان مائهٔ دوم ونیمهٔ اول مائهٔ سوم میلادی دراسکندریه میزیسته‌است، ولیکن ازاحوال وتعلیمات اوچندان آگاهی نداریم، وکلیهٔ فلسفه‌ای که

امونیوس‌ساکاس

بافلاطونیان اخیر منتسب است، ودر واقع باید «حکمت اشراقی» و عرفان نامید مربوط به «فلوطین» (۲) نامی است ازیونانیان مصر که اصـلارومی بوده، ودر اسکندریه درك خدمت امونیوس ساکاس نموده، وبه برکت

فلوطین واحوال او

همدمی اوازفلسفه وعـرفان بهره مند و خواهـان آشنائی باحکمت ایرانیان و هندیها گردیده، وبرای این مقصودهمراه «گردیانوس» (۳) امپراطور روم که با «شاپوربن اردشیر» ساسانی جنگ داشت به ایران آمد، ودر بازگشت، به روم رفته آنجا ماند وتعلیم وارشادکرد تا درسال ۲۷۰ میلادی درگذشت بسیارکسان به او ارادت می‌ورزیدندکه ازجملـه «گالیانوس» (٤) امپراطورروم وزوجهٔ اوبودند. نزدمریدان وپیروان مقامی ارجمند داشت، وصاحب کشفوکرامتش مـی‌دانستند. دراین‌که سالك ومرتاض بوده حرفی نیست، زندگانی دنیارابه چیزی نمی‌شمرد هیچگاه ازکسان وخویشان ومتعلقات دنیوی گفتگوئی به میان نمی‌آورد ازگفتن روز و ماه ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند

---

(۱) Ammonius Saccas (۲) Plotin

(۳) Gordien (٤) Gallien

خود داری می کرد، وقتی تقاضا کردند بگذارد شمایل اورا نقش کنند گفت «تن اصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم؟ بدن برای روح بمنزلهٔ گور وزندان است. سایه تصویر او است، وقابل آن نیست که سایه وتصویر برای اوقرار دهیم.» یکی ازبزرگان روم از تأثیر تعلیمات او چنان آشفته شد، که همهٔ اموال وکسان خود را رها کرده ازحیثیات واعتبارات گذشت، وزندگانی درویشی اختیار نمود، چنان که هر به دوروزیکبار خوراك می کرد. باری فلوطین تادیر گاهی به تعلیم شفاهی اکتفا نموده، به تصنیف کتب نمی‌پرداخت، عاقبت به اصرار دوستان فلسفهٔ خود رادر پنجاه وچهار رساله به تحریر درآورد و «فرفوریوس» صاحب رسالهٔ «ایساغوجی» که ازمریدان خاص او بود، آن را درشش مجلد، هریك مشتمل برنه رساله مرتب نمود، وازاین روآن تصانیف «رسالات نه گانه» (۱) نامیده شده است.

فلسفهٔ فلوطین

فلوطین «وحدت وجودی» است (۲) یعنی حقیقت راواحد می‌داند واحدیت رااصل ومنشاء کل وجود می‌شمارد، موجودات راجمیعاً تراوش وفیضانی (۳) ازمبدأ نخستین ومصدر کل مـی‌انـگارد، وغـایت وجـود را هم بازگشت بسوی همان مبدأ می‌پندارد که درقوس نزول عوالم روحانی

وحدت وجود

وجسمانی راادراك می کندودرقوس صعود به حس (٤) وتعقل (٥) واشراق وکشف وشهود (٦) نایل می‌شود.

به عقیدهٔ فلوطین مبدأ نخستین (۷) کـه موجد کل موجودات است، صورت مطلق وفعل تام می‌باشد (به اصطلاح ارسطو) وقوهٔ فعاله است (قوه به معنی قدرت نه مقابل فعل) احدیتش مبری ازتعداد وشماره

باریتعالی وتوحید

وتقسیم است. محیط برکل وغیر محاط ونا محدود (۸) می باشد. نمی توان گفت، صورت دارد یازیبا است، یاعـاقل است، زیرا کـه « اومنشاء ونفس

Emanation (۳) Panthéiste (۲) Ennéades (۱)
intuition (٦) Raisonnement (٥) Perception (٤)
infini یا illimité (۸) Le Premier Principe (۷)

صور وزیبائی وفکر وعقل است. نباید گفت عالم ومدرك است چه ، او ورای علم وادراك است. به عبارت دیگر، نسبت دادن علم وادراك به اومنافی توحید است، یعنی، سوای اوچیزی نیست که معلوم او تواند شد، مرید نیست زیرا که نقصی در اونیست تا طالب چیزی باشد کل اشیاء است اماهیچ یك ازاشیاء نیست.

فلوطین ازمبدأ ومصدر کل گاهی تعبیر به احد (۱) می کند زمانی به خیر (۲) وقتی به فکر مجرد (۳) یافعل تام (٤) امـا هیچ یك از این تعبیرها را هم تمام نمی‌داند، وهـر تعبیر وتوصیفی را مـایهٔ تحدید وتصغیر او می‌خواند که اوبرتر از وصف و وهم وقیاس است ، حتی اینکه اورا وجـود نمی گوید، وبرتر ازوجود ومنشاء وجود می‌شمارد ومی گوید ، برای وصول باوباید ازحس وعقل تجاوزنمود، وبه سیر معنوی و کشف‌وشهود متوسل‌شد. هرچند فکر وتعقل نردبان عروج بـه سوی حـق است ، اما برای رسیدن به اوکـوتاه است و وارد حـرم قـدس نمـی تواند بشود ، ودراین باب میان افلاطون و فلوطین مختصر اختلافی است، یعنی باآنکه فلوطین سیر وسلوك در عوالم وجد وحال را از افلاطون آموخته، نظرش دربارهٔ حق واصل وجـود ازاستاد برتررفته است، زیراکه افلاطون خیر وحق را اعلی مرتبهٔ مثل ورأس معقولات مـی‌داند وفلوطین او را برتر از آن ها می‌پندارد.

مبدأ نخست چون کامل است وبخل ودریغ ندارد، البته فیاض و زاینده است. پدرموجودات ومصدر آنهااست . زایش می کند همچنان که خورشید نورمی‌پاشد وجام لبریز تراوش می‌نماید. وفرزند بلا ـ واسطهٔ او یعنی آنچـه بدواً از او صادر می‌شود درمراتب کمال به اونزدیك است اما البته به پایهٔ اونیست، آن صادراول عقل است. وعالـم معقـولات (زیراکـه عاقل و معقول متحدند) واو وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ و

عالم وجود فیضانی ازمبدأ اول است

---

(۱) L' un   (۲) Le Bien   (۳) Pensée Pure
(٤) Acte pur

مصدر برتر ازوجود است) وصور کلیه (به قول افلاطون مثل) دراین عالم اند، و به عقیدهٔ فلوطین نه تنها کلیات، یعنی اجناس وانواع دارای مثل می‌باشند، بلکه هرفردی ازافرادمحسوس درعالم معقولات مثالی دارد. خلاصه

صادر اول عقل است

این عالم عالم نوروصفا است، ومعقولات با وجودکثرت واحدند، هریك همه‌اند وهمه یکی هستند، وعقل آنها را بی واسطه یعنی به اشراق وشهود در می‌یابد. به عبارت دیگرنخستین آئینهٔ احدیت عقل است، ومعقولات نخستین مظهراو می‌باشند.

این صادراول خود مصدر نیزهست، وآنچه ازاوصادرشده نفس است که برای ادراك معقولات به تفکر و استدلال وتفکیك وتحلیل احتیاج دارد، ودر جنب عقل مانند ماه است نسبت به خورشیدکه روشنائی از او کسب می‌نماید،

صادردوم نفس است

احدیت (۱) (که اورا خیروفعل مجردیا مبدأ ومصدر اول نیزمی‌خواند) وعقل (۲) (یاعالم معقولات)(۳) که ازاوبه وجود (٤) نیزتعبیر می‌کند) ونفس یاروح(٥)«اقانیم سه‌گانه» (٦) می‌باشند، وهریك به قدرمرتبهٔ خودلاهوتی (۷) هستند. عقل واسطهٔ میان ذات احدیت ونفس است، ونفس واسطهٔ میان مجردات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) می باشد.

همچنان که عقل کل‌شامل معقولات وکلیهٔ عقول‌است(مثل‌افلاطونی وصورکلیهٔ ارسطو)(۸) نفس‌کل هم منشاء نفوس جزئیه وشخصیه(۹) و شامل آنها است ، و هرچندکه هر نفس برای خود استقلال دارد

L'intelligence (۲) L'unité یا L'un (۱)

L'âme(٥) L' Etre(٤) Les intelligibles(۳)

Hypostase (٦) یعنی وجود اصیل (اقنوم لفظ سریانی است.

âme universelle(۸) Divin(۷)

Les âmes Particul ires(۹)

عقول و نفوس جزئی

با نفس کل نیز متحد است. درهرحال نفس مایهٔ حیات وحرکت می‌باشد وهرچه در عالم متحرك است دارای نفس است، به عبارت دیگر، نفس کل دراجسام وابدان حلول نموده، وهریك ازآنها به قدراستعداد بهره‌ای ازآن یافته و به این طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

اما جسم (۱) که آخرین وضعیف ترین پرتوذات احدیت است، صورتی است که درماده قرارگرفته است. حقیقت اجسام همان صورت است که مایهٔ وجود آنهااست، وماده (هیولی) همـان قـوهٔ غیرمتعینی

عالم جسمانی

است که پذیرندهٔ صورت است، صورت جنبهٔ وجودی جسم و ماده جنبهٔ عدمی آن است وبنابراین عالم جسمانی مذبذب بین‌وجود وعدم است، اینست که دائم درتغییر وتبدیل می‌باشد، ودرواقع شدن (۲) است نه بودن (صورت وماده را بهمان معنی‌که مراد ارسطو بوده درنظربگیرید وفهم خود را ازآن تکمیل فرمائید).

ماده یعنی، بی‌صـورتـی وبدی وزشتی ونقص وعیب، وآن مایهٔ کثرت (۳) می‌باشد همچنان‌که صورت‌عبارت ازنیکی وزیبائی وکمال و وحدت است (٤) عقل ونفس هم باهمهٔ مقام لاهوتی‌که دارند جنبهٔ

مـــاده

نقص ومایهٔ تکثر و سبب حرمانشان از احدیت مطلقه منتسب‌بماده است. فعلیت وواقعیت هرحقیقتی‌بسته به درجهٔ وحدت واتحــاد اجزای آنست، و هرحقیقتی کــه اجزای آن کاملا متحدنباشد بهره‌اش از وجود فعلی تمام نیست، وواحدی فوق اونگهدارندهٔ اواست، چنان‌که مایهٔ اتحاد اجزای بدن روح است وهمین‌که روح ازبدن مفارقت‌کرد اجزای او پراکنده میشوند وحقیقت اوازمیان برمیخیزد. اینست که گفتیم، مایهٔ وجود احدیت مطلقه است‌که فعل مطلق می‌باشد ومادهٔ صرف یعنی قوهٔ مطلق‌موجب کثرت ومایهٔ نیستی است.

---

(۱) Corps (۲) Devenir (۳) Pluralité یا Multiplicité (٤) Unité

فلوطین چــون وحدت وجودی است ، و کلیهٔ موجودات را ناشی از مبدأ کل ومتصل به اومیداند؛ دربی‌توجیه عالم ظاهروبیان چگونگی محسوسات نیست، بلکه مرادش ازحکمت وصول به حق یعنی به عالم

مراد ازحکمت

باطن یامعقولات است، وعبور از عالمی که نیل بسعادت و معرفت درآن ممکن نیست؛ به عالمی‌که این منظور درآن حاصل می‌شود.

توضیح آنکه روح‌یا نفس انسان درقوس نزول(۱)ازعالم ملکوت به عالم ناسوت آمده گرفتارماده شده، وبه آلایشهای این عالم ونقص وزشتی وبدی‌که خاصیت ماده است‌آلوده گردیده است، پس اگر، توجه

قوس نزول

خود را بیشتربه جسم ومحسوسات‌که عالم مجازی است و بهره‌اش ازحقیقت ضعیف وابتلایش‌به ماده قوی‌است معطوف سازد، وازعالم معقولات وروحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود، سقوطش‌کامل وحرمانش ازسعادت ومعرفت تمام خواهد بود، ومقدرات اوتباه وبه مــرتبهٔ ادنــی تنزل خواهد نمود. جزاینکه دراین عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند آنان‌کـه بکلی آلوده به شهوت باشند در درجات سافلند وکسانی‌که اعمال خود را برطبق فضایل اجتماعی قرارمی‌دهند یعنی‌به جای مردم آزاری خدمت خلق‌راشیوهٔ خودمی‌سازند سعادتمندترازآنان میباشند.

امانفوسی‌که بخواهند بمبدأ بازگشت‌کنند، وقوس صعود (۲) را به پیمایند، بایدازعالم مــادی اعراض جسته به نظاره وسیر(۳) عالم معنی بپردازند.

قوس صعود

نخست تزکیه وتطهیرنموده، خود را از آلایش اغــراض خواهش های پست پاك کنندآنگاه درراه سلوك‌گام‌نهند، واین سلوك معنوی سه مرحله دارد، «هنر» (٤) و عشق (٥) و «حکمت» (٦)

هنرطلب حقیقت وجمال است، یعنی، جستجوی راستی وزیبائی

---

(۱) Processiodans le monde (۲) Conversion vers Dieu

(۳) Contemplation (٤) L,art (٥) L'amour

(٦) La Philosophie

هنر

که هردویکی است. زیرا آنچه راست است زیباست، وهیچ زیبائی جز راست نتواند بود، وزیبائی همان صورت است که ماده را در قدرت خود در می‌آورد ووحدت می‌دهد. تابش روح است که برجسم می‌افتد. وپرتو عقل است که برنفس می‌تابد، چنانکه زیبائی نوربه سبب دوری اواز جسمانیت است که نسبت به جسم به منزلهٔ روح می‌باشد. شوق ووجد و حالی که از مشاهدهٔ زیبائی برای روح دست می دهد از آنست که به همجنس خویش برمی‌خورد و آنچه خود دارد دردیگری می‌یابد چنانکه نغمات صوت صدای آهنگ هائی است که درنفس موجوداست، وازآن سبب ازاستماع آنها نشاط حاصل می‌شود (دراین فصل هرجا صورت می گوئیم به اصطلاح ارسطواست).

باری اهل ذوق و ارباب هنر، دنبال تجلیات محسوس زیبائی و حقیقت می‌روند امازیبائی محسوس یعنی جسمانی؛ پرتوی از زیبائی حقیقی میباشد که امری معقول است، یعنی به قوای عقل ادراك می‌شود،

عشق

زیرا اصل وحقیقت زیبائی چنانکه گفتیم «صورت» است، چه زیبائی بدن ازنفس است (روح) وزیبائی نفس ازعقل، وعقل عین زیبائی، یعنی «صورت» صرف می‌باشد. پس، همان وجد وشوری که برای ارباب ذوق ازمشاهدهٔ زیبائی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل‌معنی ازمشاهدهٔ زیبائی‌معقول یعنی فضایل وکمالات حاصل می‌شود، واین عشقی است که مرحلهٔ دوم وسیروسلوك نفوس زکیه است.

دراین مقام هنوزعشق نا تمام است، وعشق تام یا حکمت آنست که به ماورای زیبائی وصورت نظر دارد، یعنی باصل ومنشاء آن که «خیر ونیکوئی» است ومصدر کل «صور» وهمهٔ موجودات وفوق

عشق تمام یاحکمت

آنها ومولد آنها است. زیبائی نفوس و عقول، مطلوب ومعشوق نمی‌شود، مگر آنکه به نور خیر منور وبه حرارتش افروخته شده باشد، چنانکه درعالم‌ظاهر شمایل وپیکر بیجان دل نمی‌رباید، ولطیفهٔ نهائی که عشق ازآن خیزد جان‌است، ازآن رو که بخیر نزدیك‌است، پس، نفس انسان‌اززیبائی‌وصور

محسوس ومعقول نظاره و مشاهده می‌خواهد. اما هنوز آرام نمی گیرد وبیقراراست، وآنچه مطلوب حقیقی اواست‌خیر یا وحدت است ،و به مشاهدهٔ اوقانع‌نیست‌بلکه وصال اورا طالب و جویای «اتحاد» (۱) با اواست، چه: وطن حقیقی ما وحدت‌است . آرزوی ما بازگشت به‌آن میهن می‌باشد وسیر به سوی‌آن باقدم سرمیسر نیست. چشم سر را باید بست ، ودیدهٔ دل‌را باید گشود، آنگاه دیده‌می‌شود که‌آنچه می‌جوئیم‌از ما دور نیست ، بلکه درخودما است ؛ واین وصال یا وصول بـه حق حالتی است که برای‌انسان دست می‌دهد وآن «بیخودی» (۲) است . درآن حالت شخص از هرچیز حتی از خود بیگانه است . بیخبر از جسم وجان، فارغ‌اززمان ومکان ، ازفکر مستغنی، از عقل وارسته ، مست عشق است؛ ومیان‌خود ومعشوق یعنی نفس وخیر مطلق واسطه نمی‌بیند، وفرق نمی‌گذارد؛ واین عالمی است کـه ؛ در عشق مجازی دنیوی عاشق ومعشوق به توهم درپی‌آن می‌روند ، وبه وصل یکدیگر آن رامی‌جویند، ولیکن این عالم مخصوص به مقام ربوبیت است ، و نفس انسان مادام‌که تعلق‌به بدن داردتاب بقای درآن حالت‌نمی‌آرد وآن را فنا وعدم می‌پندارد. الحاصل،آن عالم دمی است؛ ودیردیر دست می‌دهد، وفلوطین‌مدعی‌بود که درمدت عمر چهار مرتبه‌آن حالت دیده، واین‌لذت چشیده‌است.



ازبیان اجمالی‌که ازحکمت فلوطین‌کردیم، ظاهر می‌شود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف‌بهره برده وبانظر به حکمت ارسطو، بالاختصاص پیروافلاطون‌بوده، وازآرای حکما وعرفای مشرق زمین هم استفادهٔ‌کلی‌نموده، وبه‌این ملاحظه است‌که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند، وبه این معنی توجه نموده‌که، آن حکیم درقائل شدن به «اقانیم سه‌گانه »جمع میان نظر افلاطون و ارسطو و رواقیان‌کرده‌است، یعنی،آنچه را او «مصدراول» خوانده، همان است که افلاطون «خیر مطلق» نامیده‌است، وعقل را که ارسطو «مبدأ» یا « منتهای‌کل وجود » می‌داند ، فلوطین «صادر اول» و «مصدر دوم»

Extase (۲) Union (۱)

شمرده ونفس راکه رواقیان «پروردگار» عالم می‌دانستند، فلوطین «اقنوم سوم» قرارداده است. با اینهمه شك نیست که فلوطین مردی صاحبنظر بوده، واز مایهٔ طبیعی خود دایرهٔ تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده، وحکمتی تأسیس نموده که می‌توان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست. اما اینکه، آیا عرفا واشراقیون ما مشرب عرفان را ازفلوطین وپیروان‌اودریافته ؛ یا مستقیماً ازمنابعی که فلوطین‌اقتباس نموده گرفته‌اند؛ مسئلهٔ غامضی است که حل‌آن اگرممکن‌باشد،محتاج به تفحص بسیار وازگنجایش این رسالهٔ مختصربیرون است. نظر به کمال شباهت حکمت «افلاطونیان اخیر» با تعلیمات عرفانی وتصوف مشرق‌زمین، وبه ملاحظهٔ اینکه درمائهٔ ششم میلادی جمعی ازحکمای یونان‌که از افلاطونیان اخیر بودند، به ایران آمدند، بعضی از محققین براین‌شده‌اندکه عرفان وتصوف ما ازآن منبع بیرون آمده است. اما ازآنجاکه می‌دانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق به ایران آمده وازگفته‌های دانشمندان واشراقیون اسلامی هم برمی‌آیدکه در این کشور ازدیرگاهی حکمائی بوده‌اندکه در مسلك اشراق قدم می‌زده‌اند؛ می‌توان تصورکردکه افلاطونیان اخیر عقاید خودراازدانشمندان مشرق‌گرفته باشند.اشاراتی که‌بعضی‌ازنویسندگان یونان به مرتاضین هندکرده وایشان را حکمای «عریان» (۱) خوانده‌اند نیزمیتوان مؤید این‌نظردانست (۲).



«افلاطونیان اخیر» یعنی پیروان فلوطین‌بسیاربوده،وبعضی ازایشان درحکمت مقام‌بلند داشته‌اند، اما جماعتی‌هم‌درعقاید باطنی

---

(۱) Gymnosophistes

(۲) چنین به نظر میرسدکه فلوطین‌درممالك ما معروف‌نبودمو رسالاتش ترجمه نشده است، اما قسمتی ازرسائل‌نه‌گانهٔ اورا بعنوان اثولوجی‌به عربی ترجمه‌کرده‌اند وبه ارسطونسبت داده‌اند، همچنین، بعضی ازرسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین به ارسطومنسوب گردیده وازاین‌رو حکمای ماپاره‌ای ازعقایدفلوطین‌رادرضمن حکمت‌ارسطو اختیارنموده‌اندچنانکه‌الهیات‌شیخ‌الرئیس به عقایدفلوطین نزدیك‌است.

وسری مبالغه کرده به اوراد واذکار پرداختند، بلکه به طلسم وسحرو جادو نیز اشتغال یافتند، ومعجزات و کرامات وخوارق عادات را پیشهٔ خودساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت واذهان متوجهٔ عوالم دیگر گردید، یکجا فلاسفه علیرغم عیسویان، پرستش ارباب انواع، وآن نوع عقاید را نزدعوام تقویت میکردند؛ جای دیگر مسیحیان بتحریب مذاهب قدیم کوشیده و درعین اینکه ازآراء حکما استفاده می کردند با فلسفه ضدیت مینمودند، ودراینجا باز باید اظهار تأسف کنیم ازاینکه، آنچه می گوئیم راجع به ممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندانی که بمزبان یونان ولاتین تحریرمی کردند، وازاقطارخودمان وفارسی زبانان تقریباً بی خبریم .چون آثار ایشان بکلی برافتاده ومفقود شده است. همینقدرمی دانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند، وایرانیان هم به علم ومعرفت اشتغال داشتند، واین معنی تنها ازقرائن وامارات و آگاهی بروجودامثال «بوذرجمهر» و«برزویه» به دست می آید وگرنه صاحبنظرانی که درایران بوده اند اگر نامی ازآنها برده میشود یامانند «جاماسب» بکلی حالشان نامعلوم است، یامانند «مزدك» و«مانی» مؤسس دین ومذهب تازه می باشند، جزاینکه تأثیروجود «مانی» درافکارمردم چه درآسیا وچه دراروپا خالی ازاهمیت نبوده است. بعدها دراین باب مختصراشارتی خواهیم کرد .

اما دانشمندان روم چنانکه مذکورداشتیم. مخصوصاً درشهرآتن باز به تعلیم حکمت اشتغال داشتند. ولیکن همین که امپراطوران رومی عیسوی شدند، ودین مسیح درقلمروایشان رسمیت یافت، رونق کارحکما رو به ضعف گذاشت ، عاقبت «ژوستی نین» (۱) امپراطور، فلسفه را مایهٔ ضلالت وفسادانگاشت، ودرسال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت وحوزهٔ فیلسوفی رابرچید وممانعت کرد، بعضی ازحکما برای مصون بودن از تعرض به ایران آمدند وخود را به سایهٔ دانش پروری انوشیروان در آوردند، امادولت ساسانی هم رو به زوال وانقراض می رفت ، وچیزی نگذشت که ورق روزگاریکسره برگشت، وبیان مختصری ازآن احوال را به فصول آینده برگزارمی کنیم.

Justinien(۱)

فصل پنجم

علم وحکمت در اوائل قرون وسطی

۱ ـ آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت «عیسی» درمیان ایشان ظهورنمود، فلسفه و حکمتی نداشتند، وجز انبیاء بنی‌اسرائیل که به موعظه و نصیحت زبان می‌گشودند ومردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت می نمودند، کسی ازایشان دیده نشده بود که به حقایق ومعارف پردازدو به عنوان فضل و علم وحکمت شناخته شود.

تنها کسی که ازآن قوم در قدیم به سمت «حکیم» نسبة شهرتی یافته «فیلون» (۱) نامی‌است که در اواخر مائهٔ اول پیش از میلاد در «اسکندریه» ظهور نمود، وخواست محتویات «تورات» را با فلسفهٔ یونان توفق دهد. مذهب «تثلیث» را (۲) که «عیسویان» بنیاد اصول عقاید خودقرارداده‌اند؛ فیلون بیان نموده وشاید که فلوطین هم ازتحقیقات او متوجه به «اقانیم سه گانه» شده باشد ازاین گذشته عقاید یهودرا بامعارف یونانیان مناسبتی نیست، ودرباب توحید هم که به نظرمیآید باهم اشتراك داشته‌اند اختلافی بزرگ درمیان هست، چه ، حکمای یونان هیچگاه به خالق وصانعی که عالم را ازعدم به وجودآورده باشد قائل نبوده‌اند، بلکه هریك به وجهی وبیانی که درفصول پیش اجمالا بازنمودیم ، ذات احدیت و مقام ربوبیت را حقیقت عالم و مصدرومربی آن انگاشته‌اند. واین فرض را نکرده‌اند که وقتی بوده است که جهان بکلی

فیلون یهودی

تفاوت نظر آریان وسامیان

---

(۱) philon (۲) Trinité

معدوم بوده، وحتی مادهٔ بیصورت هم وجود نداشته‌است، وهمه معتقد به وجود ماده‌ای بودند که همیشه موجود بوده ومتصرف عالم آن را به صورتهای مختلف در آورده وموجودات را خلق کرده‌است. هر بحث و اختلافی بود درچگونگی آن ماده بود، ومذاهب متعدد دراین خصوص پیدا شد که شرح دادیم، به عبارت دیگر، مذاهب حکمای یونان، بلکه کلیهٔ اقوام آریانی هریك نوعی از وحدت وجوداست، واما یهود وکسانی که عقاید فلسفی خود را ازتورات درآورده‌اند حکم کرده‌اند به این که خداوند جهان راازعدم مطلق به وجود آورده است ، وآفرینش را وجودی جدا ازآفریننده دانسته‌اند، ونسبت آنها رابه یکدیگر نسبت «صانع ومصنوع» پنداشته‌اند .

عیسویان در اوایل امر، خاطرهمه به عبادت وگرم کردن حوزهٔ اخوت مسیحیت وتذکر واندیشه درگفتاروکردارحضرت عیسی مشغول داشتند، وبه حکمت وفلسفه نمی‌پرداختند وبه ویژه که دانش‌پژوهی برای حقیقت‌جوئی است ، وعیسویان به تعلیمات پیغمبران ومسیح و حواریون حقیقت را یافته ، وازجانب خداوند نازل شده میدانستند و خود را بجستن آن نیازمندنمی‌پنداشتند .

اما همین که عیسویت از یهود تجاوز کرد، ومیان اقوام دیگر انتشاریافت وجمعیت مسیحیان فراوان شد، وبرای مدافعه ازحقانیت دین‌مسیح درمقابل‌منکران ومخالفان گرفتار مناقشه‌ومجادله گردیدند، وخود را به محاجه ومباحثه نیازمند دیدند، ناچار به کلمات حکما پرداختند ، وکم‌کم به بلندی مقام‌ایشان برخوردند ، چنان‌که بعضی گمان بردندآنها معرفت را ازکتب مقدس‌دریافته‌اند، وبرخی معتقد شدندکه حکما خود ملهم بوده واز همان منبع‌که انبیاء درك معرفت نموده استفاضه‌کرده‌اند، حاصل‌اینکه، اذهان اولیاء دین مسیح هم به غور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد . و با قید بهِ متابعت تعالیم «انجیل» و«تورات» ازحکمت افلاطون وفیلون وفلوطین واخلاقیات رواقیان‌اقتباساتی کردند،و«حکمت‌الهی مسیحی» یا«علم‌معرفة‌الله»(۱) را وضع نمودند ؛ که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً به بیان علمی

(۱) Théologie که قدمای مسلمین اثولوجی‌خوانده‌اند.

باز می‌نماید، و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین، و خلاصه اصول مزبور یگانگی خداوند است وخالقیت او؛ یعنی اینکه، بدون ضرورت واجبار ازراه محبت و ازروی اختیارعالم را ازعدم به‌وجودآورده است، ودرعین یگانگی سه وجود است «پدر» و«پسر» و«روح‌القدس»(۱) که «اقانیم سه‌گانه» می‌باشند «پدر» وجود مطلق است و منشاء قدرت؛ و«پسر» کلام اواست با عقل که به‌آن وسیله مخلوق راآفریده است؛ و«روح‌القدس» رابطهٔ میان‌پدر وپسر وجنبهٔ محبت است. ولیکن مسیحیان «اقانیم سه‌گانه» را درعرض هم و مقرون به‌یکدیگرمیدانند چنانکه، میان خورشید وآفتاب‌که زادهٔ اواست جدائی ودوئی نیست، ودرهرحال این‌عقیده را منافی توحید نمی‌پندارند، وازاسرار(۲) الهی‌می‌شمارند ومعتقدند که چون بشر گناهکار واز درگاه احدیت رانده شد، ونفوس بنی‌آدم هبوط کرد، ودچار حرمان گردید، خداوندکه خیر ولطف محض است «فرزند» خود را «جسمیت» داد وبه صورت آدمی (حضرت عیسی) درآورد تا دستگیر نوع بشر وفدائی آنها شود، ونفوس ایشان را از هلاک رهائی بخشد، و«بازخرید» (۳) نماید. پس، نجات مردم به ایمان به حضرت عیسی است، ووظیفهٔ ایشان‌آنکه خداوند را دوست بدارند، وحضرت عیسی‌راپروردگاربدانند، وعموم مردم‌رابدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن ومرد وملاحظهٔ وضیع و شریف وخواجه وبنده، برادر خود انگارند، و نسبت به آنها محبت بورزند؛ که محبت خاصهٔ الهی و مایه وباعث خلقت است، وباید تسلیم و رضا و خضوع وفروتنی وفقروریاضت راپیشه سازند؛ تا فضل خداوند نصیب شود و اثر تباهی که وسوسهٔ شیطان به روزگار انسان وارد آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین به مشاهدهٔ جمال حق نائل و واصل آید.

علم الهی مسیحی

اصول دین مسیحی

چون اولیای دین مسیح اهل‌نظرشدند، وبنای تحقیق درمعارف

---

(۱) Le pére, le Fils et le Saint Esprit

(۲) Mystére

(۳) Rédemption

گذاشتند، ناچار بنا براختلاف فهم وذوق وسلیقه ، اختلاف آراء پیدا کردند . ومذاهب چند در میان ایشان ظهور نمود که نسبت به اصولی که بیان کردیم یك زبان نماندند ، واز مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد، یکی مذهب «اریوس» (۱) بود که برای خداوند زایش وفرزند قائل نشده و«اقنوم» دوم راه مخلوق دانسته قرین خداوند نمی‌خواند . ودیگر مذهب «مانی» (۲) ایرانی که تلفیقی از کیش «زردشتی» و مسیحیت بود، وزردشت وبودا ومسیح را فرستادگان خدا می‌دانست وهورمزد و اهریمن را قرین یکدیگر قرار می‌دادوبرخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا وقطع علائق وپرهیز ازتأهل وتناسل را سفارش می کرد .

اختلاف مذاهب عیسوی

این هردو مذاهب سالها بلکه قرنها درمغرب ومشرق معتقدان داشته، ودر افکارمردم تأثیرات مهم بخشیده‌است، ولیکن عاقبت پیروان آنها به سبب تعقیب عیسویان وزردشتیان ومسلمانان قلع وقمع شدند وباقی نماندند .

چون تاریخ ادیان وبحث درمسائل دینی وشقوق وشعب مذهبی، موضوع این رساله نیست؛ در این رشته بیش از ایـن سخن گفتن روا نمی‌داریم، همین‌قدر گوئیم، چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت، برای حل مسائل، واختیار طریقهٔ واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم به اکثریت تثبیت نمودند، و رایهای دیگررا مذهب باطل(۳) خواندند .

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور، درظرف چهار پنج ماه اول میلادی تحقق یافت، وکسانی که اینکار را صورت دادند«آباء دین مسیح» (٤) خوانده می‌شوند. در ذکر اسامی واحوال وگفته‌های آنها چون خارج از موضوع نظرما است وارد نمی‌شویم ، همین‌قدر گوئیم ، معتبرترین وبزرگترین آنها معروف به «اگوستین» (٥)است، که‌ازادبای روم‌بود

اگوستین

---

(۱) Arius　(۲) Manichéisme　(۳) Hérsies
(٤) Les Péres de 1 ’ Eglise　(٥) Augustin

(معاصر بهرام گور پادشاه ساسانی) درآغاز جوانی به مذهب «مانی» گرایید بعد متوجه حکمت افلاطون وفلوطین گردید، ونسبت به‌آن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد، سرانجام از شنیدن مواعظ بعضی‌ازآباء مسیحی به مذهب مادری‌بر گشت، وچنان شوق وشور درسرداشت که‌هم درجوانی به حلقهٔ کشیشان درآمد. مصنفات چند درتحقیق چگونگی علم ومعرفت، ویگانگی خداوند، وتثلیث وچگونگی خلقت، و حقیقت نفس، وبقاومبدأ ومآل‌او، ومسئلهٔ گناه وثواب وجبر واختیار وسرنوشت وتقدیرونجات انسان به فضل الهی وغیرها دارد که درآنها حکمت افلاطونی را با مقتضیات مسیحیت جمع کرده، وبه صورت مخصوص درآورده است، چنانکه، می‌توان اورا ازمحققین ودرعداد حکما به شمارآورد. مسیحیان «کاتولیك» از اولیاء محسوبش داشته لقب «پاك» (۱) به اوداده‌اند. این‌حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکرانسان را دلیل بروجود اودانسته، واین تحقیق همان‌نظری است که مبنای حکمت «دکارت» واقع شده، ودر بیان فلسفهٔ این حکیم مطلب راتوضیح خواهیم کرد. ازاین گذشته تحقیقات‌اوهمه ازافلاطون گرفته شده وبنابر این‌حاجت‌به شرح وبسط‌آنها نداریم.

۲ـ دورهٔ فترت

اهل خبردانند که درقرون اولیهٔ تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیرازهندوستان وچین) در زیر تسلط دو دولت معظم بوده، برایران وممالك همسایهٔ آن، دولت ساسانی حکومت می‌کرد، وکشورهای پیرامون دریای «سفید» (مدیترانه) یعنی همهٔ ممالك جنوبی وغربی اروپا وشمال‌آفریقا وسوریه وآسیای صغیر، زیر دست رومیان بودند، ودرآن حال در قسمتهای شمال ومشرق اروپا وشمال‌آسیا طوائفی می‌زیستند ازتمدن و تربیت دور، که تقریباً زندگی بدوی می‌کردند، ورومیان و یونانیان ایشان را «بربر» می‌خواندند. ازطوایف مزبورآنها که در اروپا بودند سفید پوست، و از نژاد «آریانی» یعنی «ژرمن» یا «اسلاو» وجماعتی که در آسیا

---

(۱) Saint

بسر می بردند از نژاد زرد ومغول بودند .

ونیز درهمان اوقات یعنی؛ آغاز تاریخ میلادی، قبایل بربر بنای مهاجرت ومهاجمه بممالك روم گذاشتند، وبنیاد آن دولت را متزلزل ساختند، امپراطوران روم برای اینکه درمقابل حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند، دولت خود رامنقسم به دو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل دادند، که در تاریخ معروف به امپراطوری‌های مشرق ومغرب می‌باشند.

هجوم قبایل بربر

مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم روم بوده، ومرکز امپراطوری مشرق شهر جدید «قسطنطنیه» که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید. ممالك امپراطوری مغرب میدان تاخت وتاز قبایل بربر شد، وعاقبت آن دولت درمائهٔ پنجم میلادی درهم شکست و منقرض گردید، امپراطوری مشرق ودولت ساسانی هم درمائهٔ هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمهٔ عرب شدند، دولت ساسانی یکسره انقراض یافت وممالك ایران به ضمیمهٔ سوریه وقسمتی از آسیای صغیر وسراسر شمال افریقا وشبه جزیرهٔ اسپانیا به تصرف بنی‌امیهٔ درآمد.

قضایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد ، واز جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم وحکمت خاموش شد، ومدت چندین قرن غوغای تاخت وتاز گردنکشان، قیل وقال مدرسه ودانش طلبان راساکت نمود، ودیگر سروصدای درس وبحث بلند نشد مگر، پس از آنکه در آسیا «خلفای عباسی» به سلطنت رسیدند ، ودر اروپا قبایل ژرمن از جوش وهیجان بازماندند، وتأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی به تشکیل دول وملل جدید انگلیس وفرانسه وآلمان وجز آن گردید .

اوقاتی که هنگامهٔ تاخت وتاز قبایل بربر در اروپا وآسیا برپا بوده ، هرکس جای امن وآرام طلب می کرد ، در دیر و کلیساهای مسیحیان می‌یافت . زیرا که طوائف ژرمن چون برممالك روم مسلط شدند به زودی زیر سلطهٔ معنوی مسیحیت درآمدند ، ودیر و کلیسا را محترم و مقدس شمردند ؛ اولیای دین مسیح هم

التجاء معارف به دیر و کلیسا

غالباً ازمداخله درامور دنیا وشور وشر آن احتراز می‌کردند واماکن مقدس را مخصوص عبادت نگاه می‌داشتند بنابراین، کشیشان ومخصوصاً راهبان مسیحی درسایهٔ آرامی وسکوتی که درمحوطهٔ ایشان حکم‌فرما بود می‌توانستند به‌کارهای علمی نیز بپردازند، جزاینکه معلم ومدرس عالیمقام نداشتند که حوزهٔ علمی راگرم کند، وچهارچوب خشك عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول وافکارارباب ذوق به‌آزاری مایهٔ خود را بروز دهد ، از این رو کار دانش طلبان تقریباً منحصر به مطالعهٔ کتب قدیم واستنساخ آنها گردید ولیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده ، زیرا که کتب علمی وفلسفی وادبی یونان وروم تنها به این وسیله ازخطر فقدان وتلف کــه کتب مشرقزمین کاملاً گــرفتار آن گردید، نجات یافته ومحفوظ مانده، وبرای دانش‌پروران دوره‌های آزادی ذخیره شد، وچون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه‌ها دست یافتند، وچراغ علم را دوباره برافروختند.

۳- نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی‌امیه درممالك اسلامی گفتگوئی از علم وحکمت درمیان نبود، اماهمین که دوره به «عباسیان» رسیدبرای اهل نظر نسیم آزادی وزید ، ومردم آن کشورها کــه درتحت تــأثیر تمدن ایرانی وررومی ویونانی بودند دوباره بــه میدان تحقیق ومعرفت پــا گذاشتند ، وبه یك نهضت علمی همت گماشتند که به اندك زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان شد ، ودر گرم کردن این هنگامــه ایرانیان بالاختصاص دخالت تــامــه داشتند، واز فخر وشرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهرهٔ وافی می‌باشند. نخست نهضت مزبور از ترجمهٔ کتب علمی وفلسفی یونانی وایرانی وسریانی وهندی به زبان عربی وفراگرفتن آن معلومات آغاز شد ، ومی‌تــوان گفت ، نیمهٔ دوم مائهٔ دوم هجری وتقریباً تمام مائهٔ سوم اشتغال مهم اهل فضل ودانش همین بوده است . سپس در مائهٔ چهارم وپنجم فضلا وحکمای اسلامی عالم علم ومعرفت را به تحقیقات خود روشن ساختند و در قرون بعد هم باآنکه به واسطهٔ شیوع فتنه وفساد اوضاع روزگارچندان سازگار نبود، دانش‌طلبان ما ازسعی وکوشش دست بازنداشتند ، ودر هررشته

از تحقیقات علمی آثار نفیس از خود به یـادگار گذاشتند . حاصل اینکه درمائهٔ نهم ودهم ویازدهم ودوازدهم میلادی که اروپا را ظلمت جهل فراگرفته بود کشور های پهناور اسلامی از ترکستان گرفته تا افریقا واسپانیا هریك دانشگاهی محسوب می‌شد، وآنجا دانشمندان عالیمقام بازارفضل وادب راگرم ورائج کرده بودند.

برای شرح وبیان مساعی وزحمات مسلمانان، ونتایجی که درعالم علم به دست آورده‌اند مجلدات چند بـاید پرداخت. اجمال احـوال اینکه مسلمانان علم وحکمت راچنانکه یونانیان تأسیس وتدوین کرده بودند فراگرفتند، ودرجمیع شعب وفنون آن عملیات وتحقیق کردند وتصنیفها وتألیفها پرداختند، ودر بیشتر فنون ازقبیل جبرومقابله و مثلثات وجغرافیا وهیئت وطب وشیمی بواسطهٔ اختراعات واکتشافات ومطالعات تازه ، معلومات یونانیان را تکمیل ومزیت نمودند. شرح احوال وبیان تحقیقات آن دانشمندان دراینجا روانیست؛ چه،اگرحق مطلب راادانکنیم دریغ باشد، واگربخواهیم چنانکه شاید وباید وارد مطلب شویم، دامنهٔ سخن درازمی‌شود ومنظورنظرماهم نیست. زیراکه دراین رساله مراد اصلی ما آنست که مشی اروپائیان را در راه علم وحکمت بازنمائیم، پس بازهمان مرام رادنبال می‌کنیم وتاریخ تمدن مشرق وبحث درمعـارف اسلامی رابه موقع دیگرمحول می‌سازیم جز اینکه درضمن سیراروپائیان به سوی دانش ومعرفت باز به اشاره به مناسبت ذکری ازدانشمندان ممالك اسلامی به میان خواهیم آورد.

۴ـ مقدمهٔ نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش ازاین بیان کردیم، پس‌ازآنکه‌درمائهٔ پنجم میلادی به سبب استیلای‌قبایل بربر دولت روم غربی انقراض یافت، درظرف چندین مائه از دوره‌ای که مورخین اروپا «قرون وسطی» می‌نامیدند بساط علم وحکمت برچیده بود، ونادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین‌هم‌ازسواد وکمال‌بی‌بهره بودند، چنانکه شارل کبیرپادشاه فرنگ «امپراطور شارلمانی» (۱) که درآخر مائهٔ هشتم تقریباً برهمهٔ اروپا سلطنت داشت ومردی هوشمندبودودرترویج معارف اهتمام می‌ورزید

Charlemagne (۱)

چون خواست تحصیل کمالی کند و مکتب و مدرسه دایر نماید، با رنج فراوان از گوشه و کنار دو سه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند. در سن کهولت خواندن و نوشتن را آموخت، و فرزندان و اعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد، و مدارس چند تأسیس نمود، ولیکن مساعی شارلمانی نتیجهٔ کامل عاجل نبخشید. چه، هنوز اروپا چنانکه باید امن و آرام نشده و طبایع آن مردم برای سیر در عوالم تمدن مستعد نگردیده بود. باری در سراسر مائهٔ

معارف پروری شارلمانی

نهم میلادی تنها یکنفر در آن ممالك به دانشمندی اشتهار یافته و او «اسکت اریژن» (۱) از اهل انکلستان است، که از حکما و متألهین آن زمان بشمار میرود و در مائهٔ دهم نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است «ژربر» (۲) فرانسوی می‌باشد که در پایان عمر بمقام پاپی رسید، و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد، و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد، و چون به فرانسه برگشت، به نشر معلوماتی که در اسپانیا فراگرفته بود همت گماشت و از آن پس دانش طلبان اروپا ممالك اسلامی را منبع علم و حکمت شناختند، به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند، و همچنانکه مسلمانان به ترجمهٔ کتب یونانی کلید خزانهٔ علم را دریافتند، اروپائیان نیز به ترجمهٔ کتب عربی یا معرب مفتاح دانش را به دست آوردند، و در مائهٔ یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف

اسکت اریژن و پاپ سیلوستر دوم

ترجمه بود و چون آنزمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود،

ترجمهٔ کتب عربی به زبان لاتین

Grbert (۲) Scot Erigene (۱)

Le pape Sylvestre (۳)

ترجمه‌ها رابــه زبان لاتین می‌کردند ونوشته‌های علمی خود را نیز به آن زبان درمی‌آوردند و از اینرو در آن روزگار اهــل فضل و ادب چاره جز فراگرفتن زبان لاتین نداشتند ؛ ولیکن کسانی کــه می‌خواستند درعلم وفلسفه تبحرکامل حاصل نمایند، زبان عـرب نیز تحصیل می‌کردندکه به سرچشمهٔ معرفت دسترس داشته باشند.

ذکر بعضی ازآنها

بسیاری‌ازترجمه های کتبی که درقرون وسطی‌ازعربی به‌لاتین‌در- آمده اکنون دردست است، ازجمله ،کتب یونانی که می‌دانیم به وسیلهٔ ترجمهٔ عربی نقل بزبان‌لاتین شده هندسهٔ «اقلیدس» است ومخروطات «ابولونیوس» والمجسطی «بطلمیوس» و «اکـرثاوذیوس» (۱) وبعضی ازرسائل جالینوس وارسطو ودیگران وازکتب عربی اصل‌که درقرون وسطی به لاتین ترجمه شده، در ریاضیات وهیئت ونجوم،کتاب حساب موسی خوارزمی ومساحة الاشکال‌پسر موسی‌بن شاکر و رسائل ابومعشر بلخی ومحمدبن جابربتانی‌وهیئت‌فرغانی وصور عبدالـرحمن صوفـی اصفهانـی، و مناظـر و مـرایا ورسالـهٔ باد وباران یعقوب کـندی و در جغرافیا نزهةالمشتاق ادریسی و تقویم‌البلدان ابوالفدا ودرطب کامل‌الصناعه وسایرکتب علی‌بن عباس مجوسی طبیب‌عضدالدوله دیلمی وابن‌بطریق وابن بیطار وکتاب حاوی وطب منصوری محمدبن زکریای رازی و قـانون شیخ‌الرئیس ابـوعلی‌سینا وکتاب جـراحی وکتاب التریـاق ابوالقاسم زهراوی وهمچنین‌کلیات ابن رشد اندلسی ورسائل‌فارابی وابوعلی‌سینا درفلسفه ومقاصدالفلاسفهٔ غزالی وبسیاری دیگروبیشتر کتب مزبور پس ازآنکه فن چاپ اختراع وشایع شد به چاپ‌رسیده، وبعضی ازآنها مکرر شده، چنان‌که چاپ ترجمهٔ قانون شیخ‌الرئیس درهمان سالها سی‌مرتبه تکرار یافته است . اقدام به ترجمه وچـاپ کتابهای عربی تا مائهٔ چهاردهم وپانزدهم نیز جریان داشت ، واین غیر ازترجمه‌هائی است‌که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خـود از کتب عربی وفارسی وزبانهای دیگر شرقی‌کرده ومی‌کنند ، واز این

---

(۱) Théodose

راه استفاده‌هائی غیرازآنچه درقرون وسطی می‌کردند می‌نمایند.

به هرجهت ازمائهٔ یازدهم میلادی به‌بعد، بازارتحقیقات علمی و حکمتی در اروپا نیزرونق گرفت، وقیل وقال مدرسه بلند شد،ولیکن اهل تحقیق‌همه طلاب علوم دینی بودند ومدارس در دیرها وکلیسادا ودرس ومباحثه برای نیل‌به درك واثبات اصول دین واستحکام‌ایمان بود، وفنون علوم همه مقدمات محسوب وردردومرحله طی می‌شد، اول

رواج مباحثات علمی

مرحلهٔ «ثلاثی» (۱) که عبارت بود از قواعد زبان(۲) وبلاغت(۳) ومنطق(٤) دوم مرحلهٔ«رباعی»(٥) یعنی حساب وهندسه وموسیقی ونجوم، اما در این جمله مدت چندین قرن هرچه مـی‌گفتند همان تکرار حـرفهای پیشینیان بود وتحقیق تازه نمی‌کردند،قرون وسطی برای اروپائیان به راستی دورهٔ ورزش ذهن وفکربوده‌است. درآن مدت کسب‌استعداد نمودند. سپس ازقریحهٔ فطری وقوهٔ مکتسب عجائب به ظهورآوردند. اسامی بسیاری از فضلاء ومدرسین ومؤلفین درآن دوره مـذکـور و مضبوط است ، امانام‌بردن افراد ایشان دراینجاضرورنیست هرکدام شناختنی هستند درفصل‌آینده‌که برای بیان اجمالی از فلسفهٔ قرون وسطی وچگونگی‌آن تخصیص داده‌ایم ، مذکورخواهیم داشت .

---

(۱) Trivium
(۲) Grammaire
(۳) Rhetorique
(٤) Logique
(٥) Quadrivium

فصل ششم

اسکولاستیک

چون در قرون وسطی بحث علمی و حکمتی تقریباً یکسره منحصر بود به آنچــه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد ، و تعلیمات مقید بود به قیود مدارس مزبــور ، یعنی دستور اولیای دین مسیح ، و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» مــی‌گفتند ، از اینرو کلیهٔ علم و حکمت آن دوره را منتسب به اسکولا نموده « اسکولاستیک » (۱) نامیده‌انــد . علم وَ حکمت اسکــولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشودآن خصایص در نظر جلوه می‌کنند ومختصر آن اینست ،

خصایص اسکولاستیک

نخست بطور کلی تحقیقات علمی و حکمتی برای اثبات اصول دین واستوار ساختن عقاید بود ؛ نه‌کشف حقایق ؛ تا آنجا که اولیاء دین به صراحت می‌گفتند ؛ ایمان بر عقل مقدم است ، یعنی برای ایمان فهم لازم نیست ، اول باید ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد، چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود . بنابر این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود به اینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار نمایند ، چه ، اصول دین که از جانب خداوند بانسان افاضه شده ، البته حق است وعقل را نرسدکه منکرآن شود.

دوم استقلال فکر وآزادی رأی درکار نبود . در آغاز امر اتکاء و استناد همه بر مندرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود ، و هرکس از آن تعلیمات بیرون می‌شد گرفتار تکفیر و حبس و آزار می‌گردید یا می‌بایست توبه و استغفار کند ،

---

(۱) Scolastique

و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید، وکسانی‌که بواسطهٔ تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده، یا به قتل رسیده وزنده سوزانیده شده‌اند بسیارند، و همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطهٔ مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند. پس ازآنکه اهل تحقیق متوجهٔ تعلیمات حکمای پیشین شدند، و آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند، تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد. واگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهارمی‌داشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آن‌که مبنی‌برمشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیات باشد همه مبنی بر گفته های پیشینیان بود. افکار جدید ظاهر نمیساختند و اصول و حقایق تازه نمی‌جستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم‌دانسته، مأخذ میگرفتند وهمواره موضوع بحث قرارمی‌دادند

سوم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش وتفحص نمی توانست واقع شود قوهٔ عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود، وهمواره بازار بحث منطقی راگرم میداشتند، ودل‌خود را به الفاظ خوش می‌کردند، موضوع مباحثات هم از این قبیل‌بود،

آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح‌القدس بصورت او در آمد حیوان واقعی بود؟ «اقنوم» اول که نازاده است آیااین خاصیت ذاتی اواست؟ حضرت عیسی را چون‌بدار کشیدند دست وپا و پهلویش را مجروح کردند، بعدکه دو باره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط بچه قد و قامت بود؟

ملاحظه می‌فرمائیدکه در مشرق زمین و ممالك اسلامی هم از چندین قرن باین طرف جـریان امور معارفی کامـلا مانند اوضاع اسکولاستیك اروپا بوده است، و این حالت بیشتر از این جهت شگفت آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیهٔ امور را بر عقل‌گذاشته، و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است، با این همه فضلای ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولاستیك را داشته اند و نتیجه یکسان بوده است و عجب تـر

این که مردم کشور ما در علم وحکمت نسبت به اروپائیان پیش‌قدم بودند ومغربیان به واسطهٔ معاشرت شرقیان معرفت آموختند ،ولیکن آن ها به زودی بساط اسکولاستیك را برچیده وارد مراحل جدید شده ، هفت شهر علم را گشتند و ما هنوز اندر خم یك کوچه ایم .

بحث در چگونگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما در این کتاب بیرون است ، آنچه دراینجا تکلیف داریم اینست‌که ؛ معارف اسکولاستیك را اجمالا بشناسانیم ، زیرا با همهٔ نکوهشی که از آن کردیم نباید چنین پنداشت که اهل اسکولاستیك همه بر آن روش‌بوده‌اند ، بلکه درآن دوره دانش طلبان اهل تحقیق نیزبسیار بوده اند ، و در هر حال آن روزگار را نمی‌توان یکسره زمان بی حاصلی دانست ، و چنان که پیش از این‌گفته ایم دورهٔ ورزش فکر اروپائیان است ، و آن از مائهٔ نهم میلادی آغـاز می‌کند و در مائهٔ پانزدهم ختم می‌شود .



نخستین حکیم اسکولاستیك «اسکت اریژن» را می‌دانند ؛ که پیش‌از این از او نام برده‌ایم (نیمه مائهٔ سوم هجری) او مـدعی است که حکمت حقیقی با دیانت حقه مخالف، نیست ، و حکم خدا آنست‌که عقل به آن حکم می‌کند ، و در باب حقیقت خلقت متمایل به نظر افلاطون ووحدت وجود است . به مثل افلاطونی قائل و آنها

اسکت اریژن

را صـادر اول و مخلوق بی واسطهٔ خداوند وخلاق موجودات میشمارد، مخلوق را ناشی از ذات باری و مظهر او می‌داند ، انسان را عالم صغیر و مرکز و خلاصهٔ عالم خلقت می‌پندارد ، و می گوید ،درآغاز تن انسان پاك و شبیه به ذات‌الوهیت خلق شده بود ، سپس جـدائی افتاد ، و از شباهت دور شد ، و باید با طی مراحل چند دوباره به خدا بازگشت کند .

در مائـهٔ یازدهم میلادی یعنی در قرن پنجم هجـری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است «آنسلم» (۱) می‌باشدکه

Saint Anselme (۱)

آنسلم

در نزد کاتولیکها از اولیای دین‌است و لقب «پاك» به او داده‌اند و اوکسی است که تصریح کرده است که اول باید به حقایق دینی ایمان‌آورد، سپس آنها را تعقل نمود، اما می‌گوید ؛ پس از ایمان تعقل هم‌لازم است ، چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه تا ایمان نباشد فهم نمی‌شود . بنا بر این ، هم آنسلم بیشتر مصروف بحکمت الهی بوده است . برای سازگار کردن ایمان با عقل و مخصوصاً در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است

مشرب فلسفی اونزدیك به «اگوستین» است، چنان‌که او را «اگوستین‌دوم» لقب‌داده‌اند، اما درامر آفرینش عقیده‌ای اظهار کرده است؛ میانهٔ وحدت وجود. وابداع، ومی‌گوید، خداوند موجودات رااز عدم به وجودآورده است ، به این وجه‌که ؛ نخست موجودات فقط‌در علم‌خدابوده‌اند، ووجود نداشته‌اند، تا وقتی‌که مشیت‌خدا براین‌قرار گرفت‌که به‌آنهاوجود خارجی بدهد ، ونیز می‌گوید ؛ صفات خدا وند عین ذات اومی‌باشد، خدا رانبایدگفت کامل است بلکه اوعین کمال است ، وهمچنین عادل نیست عــدل‌ا ست ، حکم نیست حکمت است، مهربان نیست مهربانی است ، موجود نیست وجود است، وصفات او همه یکی است ومتعدد نیست .

یادگاری‌که از آنسلم مانده براهینی است‌که برای اثبات وجود باری‌آورده، وازهمهٔ آنها پیداست‌که فکرش مشغول مثل افلاطونـــی است ، ازجمله‌آن دلایل اینکه ؛ هر چه نیکو است بسبب‌آنست‌کـه

براهین ذات باری

بهره‌ای ازنیکوئی دارد. پس، البته یك نیکوئی هست که نیکوئی مطلق است ، وبرتر ازهمهٔ موجودات نیکواست، واوهمانست‌که خدا می‌گوئیم .

دلیل دیگربراینکه ، وجود بطورکلی ومطلق یا یك علت‌دارد یا چندعلت؛ اگر یك علت دارد همان خداست، واگرچند علت دارد البته همهٔ‌آنها قوه‌ای بر وجود دارندکه درهمه مشترك است ، وهمان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگر اینکه، موجودات در درجات مختلف‌ازکمال‌می‌باشند،

بعن، یا باید مراتب کمال نامتناهی باشد؟ و این سخنی است بیمعنی، یا باید وجودی باشد که کمالش برتــر ازهمه باشد، واگر کسی بگوید، شاید وجود کامل متعدد است ، این سخن هم معنی ندارد چون اگر در کمال برابرند یك وجودند .

از همهٔ برهانها که آنسلم براثبات ذات باری آورده آنچه بیشتر مذکور میشود وموضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست کــه معروف است به برهان «وجودی» یا «ذاتی» (۱) ازاین قرار، همه کس حتی شخص

برهان وجودی

سفیه تصوری دارد ازذاتی که ازآن بزرگتر ذاتی نباشد ، چنین ذاتی البته وجود هم دارد، زیرا که اگر وجود نداشته باشد ، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد از اوبزرگتراست ، واین خلف است . پس ، یقیناً ذاتی هست که درحقیقت بزرگترین ذات باشد واوخداست.

آنسلم وهرکس مشرب اوراداشته، این برهان را بهتنهائی برای اثبات ذات باری کافی پنداشته است. ولیکن همهٔ محققان آن را مقنع ندانسته اند، زیرامبنی براین عقیده است که آنچه درعقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد . در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او همچنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده ، ومایهٔ گفتگوی بسیار شده است .



یکی ازمسائلی که میان حکمای اسکولاستیك محل گفتگو بود مسئلهٔ «حقیقت کلیات» است واین بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بود که ، آیا کلی وجود حقیقی دارد یا نه ؟ وبیان

نزاع در مسئلهٔ کلیات

کردیم که افلاطون مثل را موجودحقیقی میداند و افراد را سایه یــا پرتــو آنها میپندارد، اما ارسطو افراد اعیان را حقیقی میشمارد. وحقیقت نوع وجنس رادرخارج ازافراد موجودنمیداند. حکمای اسکولاستیك این مسئله راگرفتند ودر سراسرطول مدت قرون وسطی، بلکه پس ازآنهم

---

(۱) Preuve ontoloique

موضوع بحث واختلاف ومشاجره قراردادند(۱) آنسلم ازمعتقدین به حقیقت کلیات بوده، وبرهان وجودی اوهم ناشی ازهمین عقیده است، گروه دیگر به طرف مقابل افتادند وبرای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند، حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته وفقط لفظ وصوت پنداشتند، به درجه‌ای که سردستهٔ این جماعت برای «اقانیم سه گانه» هم وحدت قائل نشده، آنها را سه شخص متمایـــز مستقل پنداشت ، و مذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که با توحید منافی است .

توجه می‌فرمائید که فحص در کلیات یکباره بحثی پوچ وبیهوده نبوده ، وبه یك اعتبارنزاع معتقدان ومنکران وحدت وجود است ، شیخ الرئیس ابوعلی‌سینا هم‌درتقسیم «کلی» به منطقی وطبیعی وعقلی به این مرحله وارد شده است. امااین بحث میان محققان ما به آن صورت که میان اروپائیان بوده درنیامده است، چه اصحاب اسکولاستیك نزاع‌در«حقیقت کـلیات» را شغل شاغل خـود ساختند و موضوع مهم حکمت شمردند .

اصحاب تحقق وتسمیه

به جماعتی که معتقد به حقیقت کلیات می‌باشند عنوانی داده‌اند که‌می‌توان اصحاب «تحقق» (۲) ترجمه‌کرد؛وفرقهٔ مخالف رامی‌توان اصحاب«تسمیه» (۳) نامید.

حکیم دیگر که در مائهٔ دوازدهم بـاید نـام ببرم «ابـلار» (٤) فرانسوی است که داستان دلبستگی اوبـه دختری «هلوئیز» (٥) نام نمك عشق وجراحتی سوزان دارد. اونخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش به هزاران رسیده، وحوزهٔ علمیهٔ (٦) پاریس‌رارونق تمام

---

(۱) Querelle des Universaux   (۲) Réalistes

باید متوجه بودکـه امروز این لفظ به معنائی استعمال می‌شود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیك واگر اکنون آن معنی را بخواهند ادا نمایند idèaliste می‌گویند .

(۳) Nominalistes   (٤) Abélard

(٥) Héloïse   (٦) Université

بخشیده است . درنزاع کلیات رأی تازه‌ای ابداع نموده، که حد وسط میان دوطایفه است . ونزدیك به رأی ارسطومی‌باشد یعنی کلیات نه موافق‌نظر «اصحاب تحقق» وجود حقیقی خارجی‌دارند، نه‌برحسب‌رأی اهل «تسمیه» فقط اسم وصورت می‌باشند، بلکه وجود ذهنی وحقیقت آنها تصوری است. پیروان‌این رأی را می‌توانیم اصحاب«تصور»(۱) بخوانیم .



تا اینجا سرچشمهٔ تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بودکه ازتعلیمات افلاطون داشتند، به واسطهٔاینکه بعضی‌از نوشته‌های اوبزبان لاتین، یعنی زبان علمی‌اروپائیان ترجمه شده‌بود؛ و مخصوصا به سبب تحقیقاتی‌که دانشمندان نزدیك به دورهٔیونانیان مانند اگوستین ودیگران در فلسفهٔ افلاطون نموده ، و راهی برای اهل تحقیق بازکرده بودند . ولیکن از معلومات دانشمندان‌دیگر یونان چندان آگاهی نداشتند ، واز تعلیمات ارسطو هم جزمنطق چیزی به دست نیاورده بودند.این بودکه درآن دوره درحوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بـه مباحثـات منطقی و مشاجرهٔ در حقیقت‌کلیات و غوغای اصحاب تحقیق و تسمیه بود.

در مائهٔ سیزدهم ترجمهٔ‌کتابهای ابن‌سینا و ابن رشدبزبان لاتین میان اروپائیان شایع و موضوع بحث و تحقیق گردیده ، و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز به میان‌آمد ، ارسطو ازافلاطون پیش افتاد ، و با آنکه درآغاز امرمردود اولیای دین بود کم‌کم استاد مطلق شد و گفته های او درهرباب حجت گردید ، ولیکن چنانکه اشاره کردیم : معرفت اروپائیان نسبت به ارسطو از راه «اسپانیا» و به وسیلهٔ حکمای اسلامی و یهودی مخصوصاً ابن‌سینا و ابن رشد بود ، و هنوز به نوشته هـای ارسطو مستقیمـاً دسترس نیافته بودند .

از فضلای آن دوره‌که باید نام ببریم یکی «آلبرت» (۲)

---

(۱) Conceptualistes

(۲) Albert le Grand

آلمانی است که معروف به بزرك می‌باشد ، و او بهترین معرف و مروج فلسفهٔ ارسطو دراروپا بوده ، وخود او «ارسطوی قرون‌وسطی» خوانده شده ، و تألیفات بسیار مبتنی بر تعلیمات آن دانشمند ، خصوصاً ،در رشتهٔ طبیعیات دارد . و آن جمله را از ابن رشد و محمد زکریا و مخصوصاً از شیخ‌الرئیس اقتباس کرده ، و ازرشته های دیگرحکمت یونان یعنی : ریاضیات و الهیات و اخلاق هم غفلت نداشته است .

آلبرت‌بزرگ

بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکو-لاستیك «طماس» (۱) از اهل «اکونیو» (در ایطالیا) می‌باشد و او از خانواده ای محترم بوده ، و با امپراطور آلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشته است . حسن فطرت و نجابت او هم از کودکی هویدا بود ، و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول‌در حلقهٔ رهبانی شد، بزرگان خانواده هروسیله‌ای برای منصرف ساختن او از این‌عزم به کار بردند ، سودمند نیفتاد . حتی اینکه در قصر پدر حبسش کردند ، و زنی ماهرو به فریفتنش گماشتند ، او شوخ عیار را باهیمه‌ای نیم سوز از پیش خود دوانید ، و سرانجام خود را به صومعه‌ای رسانید . و پس از تحصیل مقدمات در مراحل«ثلاثی و رباعی » به کسب معرفت در نزد آلبرت بزرك نایـل گردید . همگنانش او را به سبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود «گاو - زبان بسته» لقب دادند.اما استادکه به قریحه و استعداد اوبرخورده بود گفت : «نعرهٔ این گاو جهانیان را به شگفت خواهد آورد . » با اینکه سنش به پنجاه نـرسید مصنفاتش از بیست مجلد بـزرك درگذشت ، گفتهٔ او هم اکنون برای معتقدان به مذهب کاتولیك در مسائل فلسفی و الهی حجت می‌باشد ، و نزد آنان مرتبه ای پیدا کرد که لقب «پاك» به او دادند واز اولیای دین مسیح شمردند .

طماس‌آکوین

حیثیت مخصوص طماس در این است‌که «حکمت مشاء» یعنی

---

(۱) aint Thomes D'Aquin

فلسفهٔ ارسطو را یکسره اختیار ، و با تصرفات مختصری که در آن به عمل آورده به وجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد ، و اجمال آن چنین است ،

فلسفهٔ طماس

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است ؛ که وجود خویش را به فضل و رحمت خود به میانجیگری حضرت‌عیسی بر مردمان آشکار ساخته است ، و انسان چاره ندارد جز اینکه باین حقیقت ایمان داشته باشد ، و عقل را دسترس به دریافت آن نیست و کاری که از حکمت بر می‌آید اینست که شبهات و مشکلات را دفع نماید ، به عبارت دیگر ، فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد، و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود ؛ حکمت صحیح همان فلسفهٔ ارسطو است و خادم حوزهٔ مسیحیت است .

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست ، علم به وجود از حیث اینکه وجود است .

وجود دو قسم است ، ذاتی و ذهنی ، و ذوات بسیط اند یا مرکب ، از ماده و صورت .

ماده، وجود بالقوه است، وصورت، وجود بالفعل ، وجمع وتفریق صورت وماده عبارتست‌از کون وفساد، وچون صور با ماده جمع‌می‌شوند انواع واجناس وافراد را تحقق می‌دهند .

ماده جنبهٔ نقص است، وصورت جنبهٔ کمال، وصورتها هرچه به نقص وماده نزدیك‌ترباشند انواع وافرادشان بیشتر است ، وهرچه روبه‌کمال می‌روند به وحدت نزدیك می‌شوند ، تابرسیم بصورت صور یعنی «صورت بی‌ماده» که به هیچوجه انواع و افراد ندارد ، وکون و فساد در او نیست ، وذات بسیط یگانه و محرك نخستین وعلة‌العلل است. زیراکه سلسلهٔ علل رانمی‌توان نامتناهی دانست، واوآفریننده است وعالم را ازنیستی به هستی‌آورده ومایهٔ نیکی ، بلکه خودنیکی است، وبدی در اوراه ندارد، زیراکه بدی عدم است نه وجود.

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است ، چه اگرکاملترین

عوالم نباشد می‌بایست در حکمت کاملهٔ آفریدگار نقص راه‌داشته باشد، که با وجوداینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافرینند.

صورت ذاتها در علم خداوند همواره موجودند، ومایه و مصدر امکان عین موجودات می‌باشند، پس، موجودات نخست صورتهاهستند در علم خداوند، سپس در خارج موجود می‌شوند و افراد را تشکیل می‌دهند و چون درذهن انسان مصور می‌گردند کلی تحقق می‌یابد و به این بیان نسبت به خداوند «علم وعالم ومعلوم» یکی‌است. وچون حقیقت مطابقهٔ علم است با معلوم؛ پس خداوند صاحب‌حقیقت، بلکه نفس حقیقت است. وچون حقیقت البته موجود است، پس خداوند وجود دارد.

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هرمرتبه نسبت به رتبهٔ بالاتر خود ماده است ونسبت به مراتب زیرحکم صورت رادارد، اما نسبت به حیات روحانی که در سایهٔ ایمان به مسیح ورحمت خداوند حاصل می‌شود مانند ماده است. به این بیان حیات طبیعی نسبت به حیات ایمانی؛همچون طریق‌است‌نسبت‌بمقصد، وقوه است نسبت‌به‌فعل.

نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست، اما پس از مرگ باقی است.

غایت زندگانی سعادت است، ونیل به‌آن مستلزم فضایل‌دنیوی می‌باشد، که حکمای سلف تشخیص داده بودند، ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمیشود وفضل خداوند به ایمان و امیدواحسان شامل می‌گردد.

عالم، عالم اختیاراست وارادهٔ انسان‌آزاد، اما خودسر نیست و پابند اصل نیکوئی است. به عبارت دیگر، ارادهٔ انسان بالضروره مایل به نیکی است، اما شهوانیت مایل‌به بدی می‌باشد وگناهکاری از این راه روی می‌دهد. پس سرنوشت را نباید منکرشد، اما آن بی‌قاعده و بی‌مأخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم‌که حاکم برهمهٔ اموراست درعین‌آزادی، قاعده وحکمت دارد. وعقلائی است، یعنی؛ منشاء ومصدر افعال الهی وکارهای انسانی عقل است، وبه این بیان

می‌توان گفت مشیت با ضرورت منطبق است .

به عقیدهٔ طماس وضع قوانین کشور باید با نظر اجماع مردم بشود، قیام بر دولت جابر جایز است، اما تخلف از امر دولت باید به وسیله واجازهٔ اولیای دین باشد، یعنی روحانیت بر دولت نیز حاکم است، اما درمسائل دینی آزادی فکر وزبان جایز نیست وهرکس از مذهب حق بیرون رود، تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .

از شرح تعلیمات طماس آکونیو به همین مختصر اکتفا می‌کنیم، چون درحقیقت تلفیقی است از فلسفهٔ ارسطو با اصول عقاید مسیحیت به وسیلهٔ اقتباساتی از افلاطون وافلاطونیان اخیر واگوستین وجزدر آنچه مربوط به خصوصیات مسیحیت است به فلسفهٔ ابوعلی‌سیناشباهت تام دارد . اهمیت وجـود طماس در اینست که به مجاهدات اوفلسفهٔ اسکولاستیك به اوج کمال خود رسید، واروپائیان هم عـاقبت دارای یك فلسفهٔ معقول‌تام وتمام شدندکه نزدیك‌به چهارصد سال‌فلسفهٔ رسمی حوزه‌های علمی ودیانتی اروپا بوده. وهنوز هم میان جماعتی که مقید به اصول دیانت کاتولیك می‌باشند به اعتبارخودباقی‌است .



ازدانشمندان‌آن عصر کسان دیگری که قابل ذکرمی‌باشند، یکی «رجربیکن» (۱) انگلیسی است که فضل وتبحری بـه کمال داشت، ودر تحصیل علم استدلال واقامهٔ برهان راکافی ندانسته به مشاهدمو تجربه اعتنای تام می‌نمود وباهمیت ریاضیات نیزبه خوبی برخورده بود

رجربیکن

در طبیعیات معلومات تازه بدست آورده . و از پیشروان ترقیات علوم و مبتکرین راههای تازهٔ علمی به شمار می رود ، آزادی رأی و استقلال فکر داشت ، وگفته های پیشینیان را حجت نمی‌دانست ، و در مائهٔ سیزدهم رفتار و افکار دانشمندان مائهٔ شانزدهم وهفدهم داشت ، ولیکن مردم آن زمانه شیوهٔ او را نمی‌پسندیدند ، ومستعد استفاده از قریحهٔ او نبودند ، بلکه چون از مذهب مختار تجـاوز

---

(۱) Roger Bacon

می‌کرد دچار عقبات شد و چندین سال ازعمرخودرا در زندان گذرانید
دیگر «ریمن لول» (۱) می‌باشد که او نیز مردی متبحر بود، ولیکن مدتی از روزگار خود را مصروف براین داشت که مقولات و اجناس و انواع را فهرست کرده ، وجوه ترکیب و تلفیق آنها را جمع نموده، دایره ها و جدول ها بسازد، که به مقارنهٔ آنهاموضوعها و محمول هـای مختلف مقابـل یکدیگر قرار گرفته ، انواع قضایا ترکیب کند و قیاسها صورت پذیر شود ، یعنی ترتیب قیاس برهانی را به صورت ماشین درآوردتا شخص محتاج به فکر نباشد همچنانکه امروز از ارقام و اعداد جدولهائی ترتیب داده اند کـه بی محاسبه جمع و تفریق و ضرب و تقسیم مـی‌کنند و آنها را ماشین محاسبه می‌نامند .

دیگر از دانشمندان آن دوره «دنس اسکوتس» (۲) انگلیسی است ، و او در بسیاری از مسائل با نظر طماس مخالفت کرده ، و در مقابل او اظهار وجود نموده است ، چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد ، واحکام عقل معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است ، ولیکن بسیاری از مسائل الهیات هم به برهان در نمی‌آید و بنابر این حکمت الهی علم نیست و در آن مسائل چاره جز توسل به ایمان نداریم .

به عقیدهٔ دنس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان چنانکه طماس گمان می‌کرد محکوم عقل نیست ؛ بلکه مشیت خدا و ارادهٔ انسان مطلقاً آزاد می‌باشد و هیچ نوع قید و بندی‌ندارد، وایجادمخلوقات وعالم بـرای او ضروری نیست ، اختـیاری است . و قاعده و اصل همان امری است که مشیت بر او قرارگیرد، یعنی هر امری‌که مشیت الهی بر او تعلق یابد حق است ونیکواست. نه این که چون حق و نیکو است مشیت بر او قرار می‌گیرد ،وچون انسان فاعل مختار است هلاك و نجاتش به اعمال و تقوای او بیشتر

دنس اسکوتس

---

(۱) Raymond Lulle　(۲) Duns Scotus

منوط است تا به فضل و رحمت الهی ، و نیز ماده را امر وجودی می‌داند نه عدمی ، و در امر کلیات بر خلاف طماس از اهل تسمیه است ، اما بیش از طماس به برهان وجودی آنسلم اهمیت می‌دهد ، هر چند اساساً در اثبات ذات باری چندان به برهان اعتماد ندارد. زیرا که او به برهان «انی» چندان اعتباری نمی‌دهد و استدلال صحیح را در برهان «لمی» می‌داند و می‌گوید ، چون برهان لمی استدلال از علت به معلول است ، و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت به او پی ببریم ، پس در اثبات او نمی‌توان تکیه بر برهان نمود، از این گذشته ذات باری نامتناهی است ، و عقل انسان از پی بردن به حقیقت او عاجز است ، و از این جهت «دنس اسکوتس» از پیشروان «دکارت» است ، که از این پس او را خواهیم شناخت .در هر حال هر چند دنس‌اسکوتس در جوانی مرده ، و فلسفه اش به پهناوری فلسفهٔ طماس نرسیده ولیکن مردی صاحبنظر بود و پس از او بسیاری از متفکران پیرو نظریات او گردیده‌اند .

یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره «ویلیام اکام» (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است ، و برای کلیات حقیقتی جز در ذهن قائل نیست . و حقیقت را در افراد واشخاص می‌داند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر به چیز هائی که باید برای آن ها در ذهن و عالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است ، وحقیقت برای انسان باید بکشف و شهود معلوم شود ، وبنا بر این

اکام

علم صحیح آنست که به تجربه و مشاهده به دست می‌آید . براهینی‌را هم‌که معمولا براثبات باری ووحدانیت وصفات دیگر الوهیت اقامه می‌کنند ، وافی نمی‌داند ودر آنها فقط ایمان را معتبر می‌شمارد نه استدلال را، وبنا براین‌حکمت الهی را یکسره ازفلسفه جدا می‌کند وبرای‌آنها ارتباطی‌به یکدیگر قائل نیست به عبارت دیگر بنیاد اسکولاستیك را متزلزل‌ساخته وبرای تحقیقات تازه‌راه بازکرده‌است

William (Guillaume) of Ockam (۱)

در مائهٔ چهاردهم پیروان اکام تعلیمات اورا دنبـال کردند، و توسعه دادند و به افکار تازهٔ انقلابی که در مائهٔ شانزدهم وهفدهم در علم وحکمت واقع‌شد نزدیك شدند .

عارف مشربان

درقرون وسطی بسیاری از حکما وعلمای مسیحی مشرب عرفان و عقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیز داشتند که به شرح وتفصیل آنهـا نمی‌پردازیم، کسانی که در ایـن مشرب نـامـی هستند در مائهٔ سیزدهم «بناوانتور» ایطالیائی‌است که لقب «پاك» دارد(۱) ودرمائهٔ چهاردهم وپانزدهم «اکهارت» (۲) آلمانی و«ژرسن» (۳) فرانسوی می‌باشد .



ازشرح اجمالی که در این‌فصل وفصل پیش از سیر علم وحکمت در قرون وسطی دادیم برمی‌آید که درآن دوره کارمهمی که اروپائیان کرده‌اندا ینست که‌معلومات یونانیان‌یعنی‌افلاطون وارسطووافلاطونیان اخیر را مستقیماً یا به واسطهٔ دانشمندان اسلامی ویهودی اخذ کرده، ودر ظرف چندین قرن‌آنها را ورزیده وزیرورو نموده‌وموضوع‌مباحثه قرار داده ، وروشها ومشربهای مختلف اختیارنموده‌اند ؛ ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نـکرده‌اند . جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی واصلی پنداشته ، وبعضی دیگر آنها را بی‌حقیقت انگاشته ، واسم وصوت دانسته ، واگروجودی‌برای‌آنها قائل شده‌اند فقط درذهن بوده است ، به عبارت دیگر، اختلاف میان ارسطو وافلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار دادند ، وانواع گفتگوها دراین‌باب پیش‌آوردند ونتیجهٔ مهمی که می‌خواستند ازاین مباحثات بگیرند این بود، که برای انسان علم‌براشیاء وحقایق به چه وسیله حاصل می‌شود؟ آیامنشاء معلومات ماعقل وتصورات معقول‌است؟ یا ادراکات حس است؟ واین بحث درعقاید دینی‌آنها هم مدخلیت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرارندادیم.

---

(۱) Saint Bonaventure   (۲) Eckhart

(۳) Gerson

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود ، چنانکه اشاره کرده‌ایم مسئلهٔ بنیاد عقاید بود؛ که آیا تعقل واستدلال است ؟ یا امری باطنی واشراقی وایمانی‌است ؟

در این گفتگوها گاهی یك جماعت پیش بودند ، و گاهی گروه دیگر. در مائهٔ سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند ، و فلسفه‌ای که از تعلیمات آن حکیم اقتباس‌شده بود مبنای منهب دینی و علمی ورسمی اروپائیان واقع شد ، وروندگان این مسلك کوشش داشتندکه اعتبار عمومی به‌آن بدهند ، ولیکن محققان دیگرهم بیکار ننشستند ودر منهب رسمی رخنه‌ها کردند واذهان را برای تجدد وانقلابی‌که درمائهٔ شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند ، واینك باید به شرح آن نهضت بپردازیم .

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائهٔ پانزدهم به بعد احوال اهل علم دیگر گون شد، و نهضت علمی رو به سرعت گذاشت ، اختراعات و اکتشافات پی در پی نمایان شد. ستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند، وچندین واقعهٔ مهم

اسباب تجدد

به این تغییر حال وسرعت ترقی مدد رسانید ، یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند وقسطنطنیه راکه پایتخت آن دولت بود مسخر کردند ؛ فضلای یونانی از آن کشور مهاجرت نموده به اروپا و مخصوصاً به ایطالیا رفتند، وکتب قدیم یونانی‌را همراه بردند وبه‌این واسطه اروپائیان که تاآن زمان غیرمستقیم از دانش یونان فی‌الجمله آگاهی یافته بودند؛ مستقیماً به منبع علم وحکمت دست یافتند .

دیگر اینکه به واسطهٔ اختراع فن چاپ وانتشار کتابها و رسائل بسیار سریع و آسان شد ، ودانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند .

کشف آمریکا وراه‌یافتن به‌آسیا وهندوستان نیزعلاوه بر این‌که معلومات جغرافیائی‌را بسط داد، میدان وسیعی‌برای جولان اروپائیان فراهم‌کرد، وجنب وجوش مخصوصی درایشان انداخت .

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهورکرد ، وبعضی از علمای ایشان از حوزهٔ کاتولیکی اعتزال جسته واز فرمان پاپ وخلفای او سرپیچیدند وعنوان «پروتستان» (۱) اختیار کردند . این واقعه هم

---

(۱) Protestant

صاحبنظران را تکان داد واز جمود بیرون آمدند وبرای تجدید فکر واستقلال رأی دل قوی ساختند.

باری مجموع این قضایا به ضمیمهٔ پیش‌آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپاواقع‌شد، ازقبیل انجام یافتن جنگ صدساله وتشکیل ملل‌تازه، وتوانا شدن دول ومانندآن در مردم‌آن‌اقلیم روح تازه دمید ، و نهضت علمی ایشان‌ از مائهٔ شانزدهم آغازکرد ، ومقدمهٔ آن نهضت در نزد خود اروپائیان دورهٔ « تجدید حیات علم وادب » (۱) نام دارد .

البته درمائهٔ شانزدهم بلکه هفدهم نیزآزادی قلم وزبان وعقیده حاصل نشده وبسیاری ازصاحبنظران آزاردیدند ، و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق ومشکلات بود ، ولیکن به سبب‌قضایائی‌که به‌آنها اشاره‌کردیم وهمچنین به واسطهٔ پختگی وورزیدگی‌که درافکار روی داده بود ؛ موانع مزبور از سیرکاروان علم و حکمت نتوانست جلوگیری نماید ، ویك عامل مهم‌نشروترقی معارف نیزاین شدکه از مائهٔ شانزدهم به بعد نویسندگان در هرکشورآغازکردند به اینکه به زبان ملی خود تألیف و تصنیف کنند ، وکم‌کم زبان لاتین که تاآن زمان تنها وسیلهٔ اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب در ممالك اسلامی‌متروك ومنسوخ‌گردید .

تفاوت مهمی‌که میان اوضاع علمی قرون وسطی وعصر جدید در اروپا دیده می‌شود . اجمالا ازاینقراراست :

۱ــ درقرون وسطی اشتغال به اموعلمی تقریباً انحصاربه طلاب علوم دینی داشت ، ومنظوراصلی چنان‌که پیش‌ازاین‌گفته‌ایم ؛ نیل به ایمان ویقین واثبات حقیقت اصول‌دین وسازگارساختن‌آنها با احکام عقل ورفع شبهات ومشکلات ویافتن راه تأویلات بود. در دورهٔ جدید این‌کیفیت تغییرکرده بسیاری ازدانش‌جویان ازحوزهٔ دیانتی بیرون بودند ، وتنها جستجوی حقیقت را در نظر داشتند .

فرق قرون وسطی و عصر جدید

۲ــ در قرون وسطی چنین به نظر

---

(۱) Renaissance des lettres et des sciences

می‌آید کــه دانش‌طلبان تصور می‌کردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته‌اند» وآنچه تحیقق کردنی ومعلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته‌اند. ووظیفهٔ متأخرین تنها فهم وفرا گرفتن تعلیمات آنان است ، وبه این واسطه درسراسر دورهٔ هزارسالهٔ قرون وسطی می‌توان گفت برمعلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه به مباحثه ومجادله درگفته‌های حکمای متقدمین مصروف می‌گردید ، وهرکسی به عقاید وآرای یکی از اساتید گذشته متوسل ومتعصب می‌شد ، وقول اوراحجت می‌شمرد ومخالفان را درگمراهی می‌پنداشت ، تاآنجاکه، بند وآزار وتکفیر واعدام آنان را نیزروا می‌داشت . در عصر جدید اهل علم به این نکته برخوردندکه متقدمین هرچند مردمان بزرگ بوده ورنجشان در دانش‌پروری باید مشکور بــاشد ومتأخرین البته رهین منت آنان هستند ، ولیکن مجهولات هنوز بسیاراست وپیشینیان هم از اشتباه وخطا مصون نبوده‌اند ، وبنابراین هرکس مکلف است خود در مقام تحقیق برآید ؛ درستی ونادرستی گفته‌های پیشینیان را بسنجد ودرپی کشف معلومات تازه نیزباشد .

۳ــ بنا برهمین‌که در قرون وسطی گویــا علم وحکمت را تمام می‌دانستند، دانش‌طلبی عبارت بود، ازتعلیم وتعلم رساله‌ها وکتابهای قدما ومباحثه وشرح وحاشیه کردن آنها وتألیف وتصنیف تازه ، همان جمع وتفریق یا تلخیص وتطویل گفته‌های پیشینیان بود اما فضلای عصر جدید در عین قدردانی ازآثار گذشتگان ؛ برخوردند به اینکه اگر قدما در طلب علم بهره‌مند شده‌اند ازآن است‌که در اوضــاع و جریان امور عالم سیر کــرده ومشاهدات و تجربیات به عمل‌آورده ، پس ازآن در مشهودات ومحسوسات خود قوهٔ فکر وتعقل به‌کار برده واستنباط مطالب نموده‌انــد ، وراه صحیح کسب دانش همین است وبه «علم کتابی» (۱) نمی‌توان قناعت کرد . پس‌چون دراین‌خط افتادند ، هرروزبه معلومات تازه واکتشافات جدید نائل شدند، ودامنهٔ علم را پهناور ساختند وامیداست‌که از این راه همواره بیش از پیش نتیجه

---

(۱) Science livresque

حاصل شود ، وبهره‌هائی حاصل گردد که به تصور نمی‌آید ؛ چنانکه نتائج امروزی را کسی پیش ازوقوع باور نمی‌کرد .

باری گذشته از رجربیکن انگلیسی که سابقاً در شمارهٔ بزرگان مائهٔ سیزدهم از او نام بردیم و «لئوناردودوینچی» (۱) ایطالیائی که نقاش وشاعر وادیب ومهندس وفاضلی بی‌نظیربوده وازرجال مائهٔ پانزدهم است ، واین هردواز پیشقدمان نهضت علمی اروپا به شمار می‌روند. درمائهٔ شانزدهم «کپرنیک» (۲) لهستانی را باید بیادآوریم که بنیاد کنندهٔ هیئت جدیه مبنی برمرکزیت خورشید وسیاره بودن زمین می‌باشد و

مؤسسین علوم جدید

«کپلر» (۳) آلمانی که قواعد حرکات سیاراترا کشف نموده ، و «گالیله» (٤) ایطالیائی که مؤسس علم طبیعی وجراثقال ونجوم جدید است و به سبب قائل شدن به حرکت زمین نزدیك بود جان ببازد وسرانجام به توبه واستغفار ازهلاك نجات یافت، درریاضیات وطبیعیات و طب وجراحی وغیرآنها نیز مردان نامی درآن عصر بوده‌اند مانند «کاردان» (٥) و«ویت» (٦) فرانسوی که اولی درجبر ومقابله راه حل معادلات درجه سوم وچهارم را یافته ، ودومی استعمال حروف و علامات را درآن علم افتتاح کرده است ، و«آندره وزال» (۷) مؤسس علم تشریح جدید و«پاراسلس» (۸) و«گسنر» (۹) سویسی که درعلم ادویه وتاریخ طبیعی مقام مخصوص دارد ، و«آمبروازپاره» (۱۰) فرانسوی که درجراحی نامی شده ، و «ویلیام هاروه» (۱۱) انگلیسی کاشف دوران کبیر خون و«میشل‌سروه» (۱۲) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است ، واودرمعقولات نیز دخالت می‌کرد و .

---

(۱) Leonard de vinci (۲) Copernic
(۳) Kepter (٤) Calilée (٥) Cardan
(۶) Vièle (۷) André vésale (۸) Paracelse
(۹) Gesner (۱۰) Ambroise paré
(۱۱) Williem harvey (۱۲) Michél servet

چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود به حکم «کالون» (۱) که یکی از مؤسسان مذهب پروتستان است محکوم به اعدامش کردند وزنده سوزانیدند.

بعضی از دانشمندان مائهٔ شانزدهم درمسائل اجتماعی نیز نظر کرده، و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده اند، از جملهٔ آنها «ماکیاول» (۲) ایطالیائی است که محقق وموشکاف بوده ولیکن عملیات سیاسیون زمان خودرا اصول سیاست قرار داده، وآن مبتنی بر زور وبی حقیقتی وتزویر بوده است، و هم اکنون سیاستی را که مقرون به جبر وظلم وخدعه ونفاق باشد «ماکیاولی» (۳) گویند.

دیگر «لابوئسی» (٤) و «بودن» (٥) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر، یعنی آزادی و مساوات بودند و «گروت» (گروسیوس) (٦) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین‌الملل خوانده میشود و «طماس‌مور» (۷) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به «اوتوپی» (۸) وکشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات واشتراك در آنجا حکمفرما بوده واکنون لفظ اوتوپی میان اروپائیان بمعنی امر واهی ممتنع الوقوع است، ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف میباشد.

«رابله» (۹) نویسندهٔ فرانسوی به صورت قصه نویسی وهزل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد انتقادقرار داده، و در امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است و «مون‌تنی» (۱۰) که از نویسندگان بزرك فرانسه است، در احوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده و در حقایق نفی و اثبات را جایز ندانسته، و از شکاکان بشمار رفته است.

---

(۱) Calvin (۲) Machiavel

(۳) Machiavélisme (٤) La Boétie

(٥) Bodin (٦) Grote یا Grotius

(۷) Thomas More (۸) Utopie یعنی هیچ جا

(۹) Rabelais (۱۰) Montaigne

در فلسفه بیشتر فضلای مائهٔ شانزدهم هنوز با افلاطون وارسطو مشغولند . اصل مصنفات آن دو فیلسوف به زبان یونانی به دستشان افتاده و برخورده‌اند به اینکه ، آنچه در قرون وسطی از حکمت

فلسفه در مائهٔ شانزدهم

اشراق ومشاء دریافته بودند ، و نقص و اشتباه ها داشته است بعلت اینکه تعلیمات مزبور به چندین واسطه به‌آنها رسیده بود، از یونانی به سریانی و عبرانی ، و از سریانی به عربی ، و از عربی به لاتین ترجمه شده ، ودر این نقل و ترجمه ها معانی اصلی آنها تحریف و تغییر بسیار یافته بود ، پس ، جماعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند و به افلاطون گرویدند ، و گروهی ارسطوی تازه جسته را در مقابل ارسطوی اسکولاستیک واداشتند و به یاد آوردند که بسیاری از رایهای او با اصول دین عیسوی مخالفت دارد ، و روی هم رفته از این اختلافات مسلمیت استادی ارسطو متزلزل گردید ، و کم‌کم اذهان متوجه شد باین که باید به عقل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گذشتگان برای کشف حقیقت کافی نیست ، ولیکن از آنجا که هنوز عموماً علم و حکمت را از اصول دین تفکیك نکرده بودند، بعضی از محققان هم در سر استقلال فکر جان باختند و شهید راه دانش شدند ، مانند «وانینی» (۱) ایتالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند . و «پیرلارامه» «راموس» (۲) فرانسوی که چون رساله بر رد ارسطو نوشته بود ؛کتابش را آتش زدند و آزار ها دید وعاقبت در قتل‌عام پروتیستان هاکه در پاریس در سال ۱۵۷۲ واقع شده و معروف به واقعهٔ «سن‌بارتلمی» (۳) میباشد به قتل رسید .

دیگر از کسانی‌که به عقوبت زنده سوختن گرفتار آمدندیکی «اتین دوله» (٤) فرانسوی است و دیگر «جیوردانو برونو» (۵)

Vanini(۱) Ramus یا Pierre la Ramèe (۲)
(۳) St . Barthelmy Etienne dolet (٤)
(۵) Giordano bruno

ایطالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفهٔ جدید به شمار میرود. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمـــان را لایتناهی میداند و همهٔ موجودات را دارای حیات میپندارد ، حکیم دیگر ایطالیائی موسوم به «کامپانلا» (۱) عقوبتهـــای همشهریان خود را ندیده اما سالهای دراز در زندان گذرانیده است، و اونیزمعتقد بوده که همهٔ موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوند توانای دانای مرید میبـــاشند ، آن ها هم هر یك بفراخور حـــال خود از توانـــائی و دانش و اراده بهرهمند هستند .

* * *

اشارات مختصری که در این فصل از احوال فضلا و حکما کردیم ، برای این بودکه خوانندگان اجمالا از سیر علم وحکمت و انتقال افکار از قرون وسطی به عصر جدیدآگاه شوند . اینك برای تکمیل مرام گوئیم ، ورود حقیقی اروپائیان به دورهٔ تجدد دانش و فلسفه به دستیاری دو مرد بـــزرك واقع شده است ، یکی دانشمنـــد انگلیسی موسوم به « فـــرنسیس بیکن » (۲) که در نیمهٔ دوم مـــائهٔ شانردهم . و ربع اول مائهٔ هفدهم میزیسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به «رنه دکارت» (۳) که متعلق به مائهٔ هفدهم میباشد و شایسته است که این دو محقق را معرفی به سزا بنمائیم .

---

(۱) Campanella (۲) Francis Bacon

(۳) René Descartes

فصل هشتم

فرنسیس بیکن

«فرانسیس بیکن» ، از خانواده‌ای محترم بود . در جوانی تحصیل علم کرد ، و فضل و تبحری به‌کمال یافت ، ولیکن بااشتیاق فراوان هوس نزدیکی به پادشاه وخدمت دولت داشت ودر راه وصول به این مقصود کوشش بسیار و تحمل زحمات ونا ملایمات بیکران نمود ، تا سرانجام بمراد رسید، بعضویت مجلس ملی‌منتخب گردید. سپس‌عنوان لرد دریافت، یعنی از طبقهٔ اشراف شد وبه مجلس اعیان رفت خازنی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی به او واگذار کردند و به ریاست قضات کشورمنصوب شد اما احوال اخلاقیش نه بامقام علمی اومتناسب بود ، و نه با مراتب دولتی . نه از فروتنی و تذلل ابا می‌کرد ، نه از خدعه وحیله باك داشت ، و عاقبت به جرم ارتشاء محکوم گردید. مجازاتش را پادشاه بخشید اما به حکم ضرورت ازکارکناره‌کشید، و پنجسال پس ازآن به سبب سرما خوردگی‌که در ضمن بعضی کارهای علمی پیدا کرد ، در سن ۶۵ درگذشت (سال۱۶۲۵میلادی)

احوال او

با همهٔ گرفتاریهای دنیویِ فرانسیس‌بیکن هیچگاه ازاشتغال به علم دست نکشید و مصنفات گران بها از او به یادگار مانده که اهم آن ها همان است‌که شیوهٔ علمی جدید را برپایه ای استوار گذاشته است .

عمر فیلسوف انگلیسی واندك فرصت ومجالی‌که درزندگانی برای‌کارهای علمی داشت به انجام تصنیف مزبوروفا نکرد، ونا تمام ماند . زیراکه در نیت مصنف می‌بایست مشتمل برشش کتاب باشد و تنها دوکتاب اولش نوشته شده ، بلکه‌کتاب دوم نیزنا تمام و از چهار

مصنفات او

کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست است . اما حق این است که خدمتی کـه فرنسیس بیکن به عالم علم می‌توانسته است بکند همانست کـه درآن دوکتاب مضبوط شده . زیرا که قاعده وشیوهٔ کسب علم را بدست داده است ، ودرکتابهائی که به تصنیف آنها کامیاب نگردیده می‌خواسته‌است نتیجه‌ای که ازعمل آن قاعده وشیوه حاصل می‌شود بدست دهد، ولیکن البته اینکاری نبوده است که یك نفربتواند به انجام برساند، دانش- طلبان دنیا ازآن زمان تاکنون درآن خط کارمی‌کنند وقرنها بازباید آن را دنبال‌نمایند ونمی‌دانیم سرانجام به‌کمال خواهد رسیدیانه؛ چه مسلم نیست که برای بشردرك تمام علم میسرباشد .

درهرحال تصنیف مزبوراگربه انجام می‌رسید در نیت فرنسیس- بیکن به نامی خوانده می‌شدکه ترجمه‌اش «احیاءالعلوم کبیر» (۱) می‌باشد ،کتاب اول‌آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و فزونی دانش»(۲) وکتاب دوم که نیمه‌تمام‌است موسوم است‌به«ارغنون جدید» (۳) «سازنو» نظربه اینکه برای تحصیل علم طریقه‌ای تـازه پیشنهاد کرده است به جای منطق ارسطو که در نزد قدمـا مـوسوم بارغنون بود .

خلاصهٔ مندرجات‌احیاءالعلوم ازاین‌قراراست،درکتاب«ارجمندی وفزونی دانش» نخست شرحـی درفـواید علم وفضیلت وشرافت‌آن و لزوم نگاهداری وتجلیل وتکریم ارباب‌کمال ، تحقیق می‌کند وطعن واعتراضاتی راکه به علم وعلما وارد می‌آورند رد مـی‌نماید واثبات

فضایل‌ومعایب اهل علم

می‌کندکه بسیاری از نسبتها که به اهل فضل مـی‌دهند بهتان است ، پس ازآن خود بعضی انتقادها از کسانی‌که به علم

---

(۱) به زبان‌لاتین **Instauratio magna**
وبه زبان فرانسه **Grande Restauration des sciences**
(۲) به زبان‌فرانسه **De la dignité et de l'accroissememt des sciences**
(۳) **Novum Organum**

وحکمت مشغولند می کند، که در گفتن و نوشتن پر به لفظ می‌پردازند، وبه عبارت بیشتر توجه دارندتا بـه معنی، وروزگار را بـه مباحثه و مجادلهٔ بیحاصل‌می گذرانند وتکیه بگفتهٔ استادان وپیشینیان میکنند، ودرصدد تمیز وتشخیص درستی ونادرستی آنها برنمی‌آیند ومتوجـه نیستندکه زمانهای‌باستان دورهٔ کودکی وجوانی‌نوع‌بشر بوده ، وممکن نیست که‌آنچه مردم‌آن روزگار گفته‌اند درست وتمام باشد ، وبـرای آیندگان تحقیق وتفحصی باقی نگذاشته باشند، ونیز تاکنون اشتغال مردم به علم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفادهٔ مالی ویا طلب اعتبار وشهرت وبرتری ومزیت؛ وحال‌آنکه علم‌برای‌توانائی‌بر بهبودی احوال مردم واوضاع زندگانی وآسایش نوع بشراست. پس‌از آن شرحی سفارش می کند که باید برای پیشرفت علم وسایل فـراهم کرد، از مدرسه وکتابخانه وانجمنهای علمی وباید کتابهای سودمند تدارك نمود ونویسندگان‌آنها را دلگرم کرد وپـاداش شایسته داد . آنگاه وارد ذکرفنون علم و تقسیمات آن می شود و می گوید ، چون انسان سه قوهٔ ذهنیه دارد «حافظه» و«متخیله» و «عقل» پس علوم را بسه دسته‌منقسم می‌توان نمود. آنچه مربوط بحافظه است تاریخ‌است،

فنون علم

اعم از تاریخ مدنی وتاریخ طبیعی. آنچه متعلق به قـوهٔ متخیله است شعر است ، چه منظوم‌باشد وچه‌نباشد. نتیجهٔ قوهٔ عقلیه هم فلسفه‌است، وفلسفه سه موضوع دارد . «خدا وطبیعت وانسان» آنچه راجع به خدا میشود علم الهی است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است‌که ریاضیات را ملحق به‌آن می‌نماید ، واما آنچه راجع به انسان‌است نیزمنقسم به‌چند شعبه است‌که مربوط به تن‌وروان می‌شود، مانند پزشکی وهنرهای زیباو ورزش ومنطق واخلاق وغیرآنها ، و همچنین مـربوط به زندگانـی اجتماعی مردم‌که‌آنراعلم مدنی می‌نامد وبرای رشته‌های‌سه‌گانهٔ فلسفه که علم الهی وعلم‌طبیعی وعلم‌بشرباشد، مانند درخت شاخه‌های فرعی بسیارقرار می‌دهد ویك‌تنه هم‌برای‌آن قائل است‌که همه متفرع ازآن می‌باشند ، وآن رافلسفهٔ اولی می‌خواند ومنظورش‌احکام‌اولی واصول ومبانی علوم است .

درضمن بیان تقسیم علوم، محقق انگلیسی نسبت به هر یک از آنها تحقیقاتی نموده ورایها وعقیده‌ها اظهار کرده، که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خودداری می کنیم ، چه آن گفته‌ها البته همه درست نیست ومحل استفاده هم نمی‌باشد وآنچه از تحقیقات فرنسیس بیکن اهمیت دارد، مخصوصاً آنست که درارغنون جدید بیان کرده، و آن کتاب مشتمل بر دوباب است ؛ درباب نخستین علم وحکمت قدیم را مورد انتقاد قرارمی‌دهد وخطا وناقص بودن وبیحاصلی وبی‌ثمری آن را باز می‌نماید ، ودر باب دوم طریقه وروشی را که در کسب علم درست می‌دانسته است نشان می‌دهد ، وماحصل آن تحقیقات از این قرار است :

کسانی که تاکنون به علم وحکمت پرداخته‌اند، یاحظ نفس خود را درنظر داشته‌اند، یا کسب مال یا طلب شهرت واعتبار وبرتری بر دیگران در مباحثه ومناظره، یعنی غرض شخصی درکار بوده است ، وحال آنکه مقصود اصلی ازعلم باید قدرت‌یافتن بر عمل باشد، -برای سود رسانیدن به نوع بشر

منظور حقیقی از علم

واینکه گفته‌اند ، منظور از دانشجوئی رسیدن به معرفت حقیقت‌است، سخنی تمام نیست، چه ، علمی که ازآن استفادهٔ عملی نشود، چه‌حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم دربرخواهد داشت ، و این نتیجهٔ بزرگی است که به دست می‌آید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد، یعنی انسان به مشاهده وتجربه ومطالعه در امور طبیعت ازقوانین‌آن امورآگاه می‌شود وچون‌آن قوانین را بــه دست آورد ازآنها پیروی می‌نماید ، وبر طبیعت چیره می‌شود . قــوانین طبیعت را به مقتضای نیازمندی خویش استخدام می کند وآن راتابع ارادهٔ خود می‌سازد، به اختراعات نایل می‌شود وزندگانی خویش را بهبودی می‌دهد، واز این‌رو به عقیدهٔ بیکن طبیعیات ازهمهٔ علوم‌مهم‌تر است، ومنظورنظر باید باشد وآن را «مادر علوم» می‌خواند ، وعــدم توجه به‌آن را یکی از علتهای اصلی رکود و خمود علم می شمارد ، وروشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشترمتوجهٔ آنست، هرچند

ادعای خود او اینست که آن روش راجع به سراسر علوم ومطلق حکمت است .

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته وازعلم نتیجهٔ قابلی نگرفته‌اند، هرنتیجه‌ای هم به دست آمده برسبیل اتفاق‌بوده‌است،یکی

روش غلط پیشینیان

اینکه، شیوهٔ علمی آنها چنان بوده که نتایج عملی ازآن حاصل نمی‌شده است ، دوم اینکه، برای رسیدن به معلومات از راهی نمی‌رفتند که به مقصود برسند. چه منطق که آن را وسیلهٔ کسب علم قرارداده‌بودند،درحقیقت وسیله نیست؛ مجهولات به برهان قیاس که جزء اصلی منطق‌است معلوم نمی‌شود ؛ و حقیقت ازآن مکشوف نمی‌گردد . فایدهٔ منطق الزام و اسکات خصم است درمباحثه ، وراسخ کردن خطاهائی که به ذهن وارد شده است ، زیرا کشف حقیقت تنها به تعقل وقیاس واستخراج‌جزئیات ازکلیات میسرنیست ؛ بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود ومعلومات جزئی را به ترتیب وتسلسل درآورد، وازآنها استخراج کلیات کرد و مادام‌که بمطالعهٔ جزئیات واستقراء پی‌به حقایق امور برده نشده استدلال وتعقل بی مأخذ وبی‌بنیاد ، و مبتنی بر تخیلات وموهومات است ، وعلمی که ازآن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست، مجعولات و موضوعات ذهن خود ما است ، و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد .

برای انسان درتحصیل علم مشکلات وموانعی در پیش است که

موانع کشف حقیقت

باید از آنها بپرهیزد ، ومهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنها است، ونظر به اینکه آن خطاها مایهٔ گمراهی انسان است بیکن آن را بت می‌خواند و به چهارقسم منقسم می‌کند.

قسم نخستین بتهای طائفه‌ای است ؛ یعنی خطاهائی که از خصائص طبع بشر است ، زیرا همچنان‌که درآئینهٔ معوج وناهموار اشعهٔ نور، کج ومنحرف میشود وتصاویررا زشت وناهنجار می‌سازد؛در ذهن انسان هم محسوسات، ومعقولات تحریف وتضییع می‌شوند . مثلا؛

ذهن مایل است که همهٔ امور را منظم و کامــل بداند ، ومیان آنهــا مشابهت‌هــای بیجا قائل شود چنانکه : چون دائره و کره را می‌پسندد حکم به

بتهای طایفه

کرویت جهان ومستدیر بودن حرکات اجزاء آن می نماید و نیز در هرچیز قیاس به نفس می کند وبرای همهٔ امورعلت غائــی می‌پندارد، ونیزدر هر امر بدون تحقیق وتأمل عقیده ورائی اختیار می کند ، و برای درستی آن همواره مؤیدات می‌جوید وبه مضعفات توجه نمی‌نماید مثلا، یك بار که خواب با واقع تصادف می کند مأخذ می گیرد اما صد بار که واقع نمی‌شود به یادنمی‌آورد وبه عقایدی که اختیار کرده‌پابند ومتعصب میگردد، وغالباً انصاف را ازدست می‌دهد، وازروی عواطف ونفسانیت حکم می کند ، غرور ونخوت وترس وخشم وشهوت درآراء اودخالت تامه دارد. حواس انسان هم که منشاء علم اواست قاصراست، وبه خطا می‌رودوحاضر نمی‌شود که به تأمل وتعمق خطای آنها رااصلاح کند. ظاهربین است وبه عمق مطالب نمی‌رود ، به جای اینکه امور طبیعت را تشریح کند؛ همواره به تجریدات ذهنی می‌پردازد ، وامور تجریدی وانتزاعی ذهن خود را حقیقت می‌پندارد .

قسم دوم : بتهای شخصی است ، یعنی خطاهائی کــه اشخاص بهـ مقتضای طبیعت اختصاصی خودبه آن دچار مــی‌شوند مانند اینکه هر کس به امری دلبستگی پیدا می کند وآن را مدار ومحورعقاید خود قرار می‌دهد، چنانکه ارسطو شیفتهٔ منطق شده‌بود، وفلسفهٔ خود رابر آن مبتنی ساخت . وذهن بعضی‌کسان متوجه مشابهتها وجمع امــور است ، وبعضی دیگر همواره به اختلافات وتفریق توجه دارند. بعضی طبعاً درهرباب حکم‌جزمی‌می کنند، برخی تردید وتأمل دارند، تاآنجا که شکاك می‌شوند، جماعتی عاشق قدما هستند وگروهی پیشینیان را ناچیز شمرده به متأخرین میگرایند غافل‌ازاینکه زمان نباید منظور نظرباشد ، هرکس حقیقت گفته باید قبول کرد؛ خواه قدیم باشد خواه جدید، ونیزبعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است و برخی در پی کلیات ، وحال‌آنکه هردو را باید در نظرگرفت وهمچنین .

قسم سوم : بتهای‌بازاری است ، یعنی خطاهائی‌که برای مردم از

نشست وبرخاست یکدیگر دست می‌دهد به واسطهٔ نقص وقصوری که در الفاظ وعبارات هست ، چه ، آنها را عامه وضع کرده‌اند وازروی تحقیق نبوده‌است. بسیاری از الفاظ هست که معانی آنها در خارج موجود نیست ،

بتهای بازاری

مانند ، بخت واتفاق وافلاك ، ویا معانی‌آنها مجمل ومشوش است و روشن وصریح نیست، مانند: جوهر وعرض ووجود وماهیت وکون و فساد وعنصر وماده وصورت وغیرآنها، وبه این واسطه مطالب درست مفهوم نمی‌شود وتصورات غلط برای مردم دست می‌دهد.

قسم چهارم ، بتهای نمایشی است، یعنی خطاهائی که ازتعلیمات و استدلالهای غلط‌حکما حاصل می‌شود ، ودراین مقام بیکن هرمذهبی ازمذاهب حکما را پردهٔ نمایشی‌می‌خواند و آن مذاهب را سه قسم می شمارد یک

بتهای نمایشی

قسم را «سفسطی» (۱) یا «نظری» می‌نامد وآنچنان است‌که فیلسوف بعضی امور متداول راگرفته وبدون اینکه در حقیقت ودرستی‌آنها دقت‌کند ، بنیان قرار داده ، وبرآن اساس خیال‌بافی می‌کند ، و بهترین نمونهٔ‌آن حکمت ارسطو است‌که منطق را مأخذ علم‌گرفته ، وهمهٔ مسائل را به قیاس معلوم می نماید ، وحتی در طبیعیات هم اگر تجارب ومشاهداتی

اقسام حکمت در قدیم

کرده باشد ، برای‌آنست‌که نتایج‌آنها را به اصول متخذهٔ خودمنطبق و سازگار سازد ، قسم دوم ، حکمت «تجربی» (۲)است‌که برعکس قسم اول

حکمت سفسطی

بر تعقل و استدلال‌کمتر تکیه دارد ، وعملیات وتجربیات را بیشتر مأخذمیگیرد ودرمقام تشبیه حکمای قسم اول نظیرعنکبوت می‌باشند که دائماً ازمایهٔ درونی خود تار می‌تند و پردهٔ سست بی اساسی می‌بافد، وحکمای

حکمت‌تجربی

قسم دوم مانند مورچه‌اندکه همواره دانه فراهم میکند وتصرفی در

Philosophie sophistique (۱)
Philosophie empirique (۲)

آن نمی‌نماید، وحال‌آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عسل باشد، یعنی، همچنان‌که زنبورمایه را ازگل وگیاه می‌گیرد وبه هنرخود از آن انگبین می‌سازد؛ حکیم هم باید مایهٔ علم را ازتجربه ومشاهده گرفته به قوهٔ عقلی ازآن حکمت بسازد.

حکمت موهوماتی

قسم سوم ، از حکمت آنست‌که برمنقولات واحساسات وعقاید منهبی مبتنی می‌باشد، مانند تعلیمات فیثاغورس ، و افلاطون وکسانی‌که خواسته‌اند از روی «سفرتکوین» وکتاب «ایوب» وکتابهای دیگرتوراة فلسفه بسازند، و حتی ازارواح جن وپری أخذ معلومات نموده‌اند واین قسم‌رافلسفهٔ «موهوماتی» (۱) می‌خوانند .

روی همرفته‌بیکن بفلاسفهٔ یونان خاصه ارسطو وافلاطون چندان اعتقادی‌ندارد، وازایشان باز علمای متقدم‌برسقراط رابیشترمیپسندد ازآن جهت‌که به امور طبیعت توجه داشته‌اند ، ونسبت به سایـرین می‌گوید ، همه سفسطی وجدلی ولفاظ بـوده اند ، وبه جـای اینکه مشهودات ومحسوسات رامأخذ علم قراردهند، به قیاسات‌پرداخته‌اند. در استخراج احکام‌کلیه عجله نموده ، واز جـزئیات دفعتاً بـه اصول اولیه پروازکرده‌اند، واز مراحل متوسطه طفره زده‌اند؛ وحال‌آن‌که

عیب کار قدما

می‌بایست درجزئیات بیشتر دقت‌کنند و به تدریج پیش رفته ازمراحل‌فرودین‌به مراتب میانگین روند تا بتوانند ازروی‌اطمینان ودرستی به مقامات برین ، ودریافت اصول نخستین وکلیات بـرسند ونسبت به متأخرین می‌گوید ، آنها بندهٔ متقدمین شده‌اند وآزاد نیستند واز خـود رأی ندارند ، هرچه دارندآنست‌که درکتابها ودفترها مقیداست،ومشغول زیرورو کردن‌آنهاومجادله ومباحثه درآن نوشته‌ها می‌باشند وموقع و مجالی برای ایشان نیست‌که به مطالب تازه بپردازند ، واز رسیدن به‌کشفیات تازه مأیوسند، واگر بیچاره‌ای هم‌سخنی بگوید که تازگی

احوال متأخرین

داشته باشد ، غوغابلند می‌کنند، وحمایت دین را پیش می کشندچه ؛ ارباب دیانت

---

(۱) Philosophie superstitieuse

غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده‌اند ، از آن‌جهت که مسائل علمی را با امور دینی آمیخته کرده‌اند ، ومی‌ترسند اگر علم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان در اصول دین کرده‌اند ظهور نماید ، یا بنیاد دین بهم‌بخورد، واین دلیل برآن است که ایمان به عقاید دینی خویش ندارند ، تزویر می‌کنند و می‌خواهند مردم در نادانی بمانند، تاآنها ارجمند باشند ، ولیکن دین امری‌ایمانی‌است و مربوط به علم دنیوی نیست ، و اگر غرض فاسد در کار نباشد و وبه دیدهٔ حقیقت جوئی نگریسته شود، مسلم خواهد شد که علم ناقص ممکنست مردمان را ازدین و خدا دور کند ، اما کمال علم انسان را به خدا بازمی‌گرداند .

پس ازتشریح عیب ونقص واشتباهاتی که درکار محصلین علم بوده است ؛ فیلسوف انگلیسی می‌پردازد به طریقهٔ صحیحی که برای رسیدن به مقصود، یعنی : حصول علمی که مایهٔ توانائی بر عمل باشد درنظرداشته است ، وازپیش خاطر نشان می‌کند که قصد ندارد حکمت را تباه کند ، بلکه می‌خواهدآن را ازراه کج برگردانیده به راه راست بیاورد وتکمیل کند، ونیز مذهب فلسفی تازه نمی‌آورد بلکه راه تحصیل علم را بدست می‌دهد، وشکاك وسوفسطائی هم نیست، زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن وحس وعقل را عاجز میدانند ، و لیکن او علم را ممکن می‌داند ومی‌خواهد برای تحصیل‌آن به‌حس و عقل دستیاری کند تفکر واستدلال بیمایه وخیالبافی را کنار بگذارد، وبه مشاهده وتجربه برای فکر وعقل مایه فراهم کند.

مقصود بیکن

اما روش بیکن چنان‌که تاکنون چند بار اشاره کرده‌ایم اجمالا عبارتست : از«مشاهده» (۱) و«تجربه» (۲) در امورطبیعت که به‌آن وسیله جمع‌آوری مواد شود و«استقراء» (۳) که درآن مواد قوهٔ تعقل به کار رود ، وبرای اینکه مطلب روشن گردد قدری به تفصیل‌می‌پردازیم.

بیان روش بیکن

کسب علم برای تحصیل‌قدرت است

Induction(۳) Expérience(۲) Observation (۱)

بر تصرف کردن درطبیعت، یعنی، تغییر و تبدیل اجسام .

قدرت بر تصرف در طبیعت اینست که در جسم معینی که دارای «طبایع» (۱) خاصی (یعنی خواصی) می‌باشد، طبع یا طبایع تازه ایجاد کنیم، مثلا ، سیم راکه سفید وسبك ودارای خواص معینی‌است ، زرد وسنگین ودارای خواص زر بنمائیم .

علمی که ما را دارای این قدرت می‌سازدآنست که «صورت» (۲) یا منشاء طبایع را برما مکشوف کند .

چنان که پیشینیان گفته‌اند، به واسطهٔ علم همانا پی به علل‌امور برده می‌شود وعلتها به گفتهٔ ارسطو چهار است. اما علت مادی‌وعلت فاعلی قابل اعتنا نیست ، واهتمام درآنها حاصلی ندارد ، علت غائی هم فقط در الهیات واخلاقیات به کاراست ، وتحقیق‌آن راجع به علم مابعدالطبیعه است .

پس درعلوم طبیعی که منظور اصلی‌است، موضوع‌نظرعلت صوری یا صورت است .

مرادبیکن ازصورت هرطبع ، شرایطی است که به تحقق آنهاآن طبع موجود وبه فقدان‌آنها مفقود میگردد، پس، اگرصورت طبایع‌بر ما معلوم شود، برایجادآن طبایع قادرخواهیم‌بود، پس، علم عبارتست ازشناخت صورت طبایع .

شناخت صور طبایع از این راه دست می‌دهد که محسوسات و جزئیات را به مشاهده وتجربه درآوریم وبرای استخراج قواعد و کلیات جمع‌آوری مواد نمائیم ، اما این جمع مواد ومشاهده وتجربه را سرسری نبایدگرفت ، وبا نهایت دقت وتأمل باید به‌کار داشت . به نقل وقول وروایت نباید اعتمادکرد، و شخصاً باید به مشاهده و تجربه پرداخت مواد تجربه را فراوان وبسیارمتنوع باید نمود . در استخراج کلیات هم شتاب نباید کرد، ومانند قدما ازکلیات ابتدائی نباید یکباره به احکام کلی‌نهائی پرواز نمود ، بلکه کم کم باید پیش رفت ، از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد، که در علم کمال اهمیت را دارند ، وپس ازآنکه کلیات متوسط به دست آمداگر

Forme (۲) Natures (۱)

توانستیم به احکام کلیهٔ نهائی هم می‌پردازیم.

درموقعی که مشغول تجربه هستیم به حافظه نباید اعتماد کنیم ، ونتایج مشاهدات خود را باید به کاغذ بسپاریم ، وضبط وثبت نمائیم، وبه ترتیب وتسلسل درآوریم ، وچون موادی که جمع آوری مـی‌شود بسیار وپراکنده خواهد بود ، برای آنها باید جدولها تنظیم کنیم .

جدولهای «تنظیمی» (۱) عبارتند از : جدول «حضور» (۲) و جدول «غیاب» (۳) وجدول «درجات و مقایسه» (٤) .

جدول حضوریعنی؛ جدولی که درآن کلیهٔ مواردی راثبت میکنیم که طبع منظور، موجود وحاضر است ، ودر جدول غیاب مواردی را ثبت خواهیم کرد که طبع منظور، غایب ومفقود باشد . جدول درجات آنست کـه ؛ در آن کمیت ، یعنی افـزایش وکاهش طبع منظور را ثبت نمائیم.

پس ازآنکه این جدولها به مشاهده وتجربهٔ دقیق گوناگون با استقصای کامل تنظیم شد، ازآن روبه استقراء مـی‌پردازیم ، یعنی از مواد جزء که جمع آوری کرده‌ایم؛ قاعده ودستور (۵) یعنی احکام کلی در می‌آوریم ، و چنانکه گفتیم البته در استقراء دقت و تأمل تمام بکارمی‌بریم، مواد را بسیارزیرورومی کنیم ، ومورد رد وقبول واثبات قرار می‌دهیم آنچه راکه به راستی قابل استفاده است (۶)می‌گیریم ، وباقی را دورمی‌اندازیم . شتاب وبلند پروازی نمی‌کنیم تا سرانجام احکام کلی جامع ومانع به دست بیاوریم و «صورت» یعنی شرایط‌لازم ایجاد طبع یا طبایعی را درجسم خاصی معلوم‌سازیم .

چنانکه پیش‌ازاین گفته‌ایم؛ کتاب احیاءالعلوم‌بیکن ناقص‌مانده، وحتی‌ارغنون جدید که یك جزءآن‌کتاب می‌باشد نیز به‌انجام‌نرسیده، ولیکن همین ناقص گنجینه‌ای از نکات ودقایق است که در مسطورات فوق نمونهٔ بسیار مختصری ازآن‌آوردیم ؛ تا اصول تعلیمات فیلسوف

---

(۱) **Tables de coord ination**

(۲) **Table de présence** (۳) **Table d: absence**

(٤) **Table de degrés et de comparaison**

(۵) **Axiomes** (۶) **Exemples privilégiés**

انگلیسی به دست آید.

مقام واهمیت بیکن

حاصل کلام آنکه، بیکن یکی ازمهمترین اشخاصی است که اروپائیان را وارد تجدد علم و حکمت کرده است. هرچند بعضی ازمعاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش از او (مانند رجربیکن واکام ولئوناردو وینچی) نیزبه این خط افتاده، ونتائجی هم گرفته بودند. اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده وقواعد واصول آن را به دست داده است. اهل فضل را ازخشکی وجمود وتقید به کتابها وتعلیمات قدیم بیرون آورده، وعلم وحکمت را ازحوزهٔ دیانت مسیح بیرون کرده ومستقل ساخته وگفته‌های پیشینیان را ازحجت انداخته است. اگرچه نسبت به ارسطو وافلاطون با وجود کمال اعجاب واعترافی که به بلندی مقام ایشان دارد؛ یك اندازه بی انصافی و زیاده روی کرده است. ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزهاازپیروی قدما می کرده‌اند شاید لازم بوده است. درهرحال طالبان علم را متوجه عیبها ونقصهای کارشان نموده وترغیب وتشجیع کرده که در راه تأسیس علم ومعرفت با پای خود گام بردارند، وبعصای دیگری تکیه نکنند. ضمناً اهمیت تأثیرعلم رادر زندگانی انسان معلوم ساخته، وکشفیات واختراعات جدید راپیش بینی کرده است. ازاین روهر چند فرنسیس بیکن خود در علوم وصنایع هیچ کشف واختراعی ندارد؛ اورا یکی ازبنیادکنندگان علوم جدید که مبنی بر تجربه ومشاهده است می‌دانند. وباآنکه مذهب فلسفی تأسیس ننموده، بانی فلسفهٔ «تحققی» (۱) می‌خوانند.

---

(۱) فلسفهٔ تحققی اصطلاحی است که برای Philosophie positive به‌نظر ما رسیده است، یعنی: فلسفه مبنی براموره‌حقق، وآن فلسفه درمائهٔ نوزدهم تأسیس شده، ولیکن می توان گفت: مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده‌اند.

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت و مصنفات او

«رنه دکارت» (۱) در «لاهه» (۲) از شهرهای کوچك فرانسه ، در سال ۱۵۹۶ زاده است .

پدرش از قضاة و نجبای متوسط بود ، طبع کنجکاوی و محققی او اززمان کودکی نمایان شد و پدرش اورا فیلسوف میخواند ، دورهٔ تحصیل آن زمان را در مدرسهٔ «لافلش» (۳) که «ژزوئیت» ها (٤) اداره میکردند ، در هشت سال طی کرد . چندی هم بـه علم حقوق و طب پرداخت وچون به سن بیست رسید، متوجه به نقص تربیت علمی خویش گردید ، و بنا بر جهانگردی گذاشت

حوزه و دوایرسیاسی و نظامی فرانسه در آن هنگام آلوده

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye بـا پایتخت هلاند اشتباه نشود . (۳) La Flèche ازشهرهای کوچك فرانسه است . (٤) Jésuites یا Compagnie de Jésus خدمتگزاران دیانت مسیحی میباشند که پس از ظهورمذهب پروتستان برای حفظ و تحکیم مذهب کاتولیك جمعیتی تشکیل داده وسیلهٔ پیشرفت کارخود را تربیت جوانان و تأسیس مدارس دانسته اند، و مدرسان وفضلای آن جمعیت معروف اند .

بدسائس و بالطبع سنگین دکارت ناسازگار بود، پس آهنك كشورهای دیگر نمود ، وداخل درلشکریان رئیس جمهوری هلاند شد ، زیــرا که آن زمان دولت ها لشکرملی نداشتند ، و از همهٔ قبایل و امــم ، سپاهی و فرمانده به مزدوری میگرفتند . اما منظور دکارت نه جنك کردن بود ، نه مزدگرفتن ، بلکه وسیلــهٔ سیر و سیاحت میجست چنانکه چندی بعد ازهلاند به آلمان رفت .

هنگام توقف درهلاند واقعهٔ کوچکی اورا دوباره به تفکرات علمی مشغول کرد یعنی ؛ روزی اعلانی به دیوار دید مشتمل برطــرح یك مسئلهٔ ریاضی که بنا به عادت آن زمان در آن سر زمین ، فضلا مسائل علمی طرح واعلان میکردند؛ تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند. دکارت زبان هلندی درست نمیدانست ، از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید ،آن کس ازاهل علم بود و «بکمان» (۱) نام داشت وگفت ؛ میگویم بشرط آنکه اگــر مسئله را حل کردی به من بنمائی ، دکارت این کار راکرد و بکمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد ، از استعداد ریاضی او درشگفت آمد ، و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال به علم تن نزند، ودکارت این پند را پذیرفت؛ تا آنکه شبی از شبهای پائیز (ظاهراً دهم ماه نوامبر۱۶۱۶) در«نوبورگ» (۲) ازشهرهای آلمان در حالی که درکنار آتش تفکرمیکرد ، روش علمی تازه ای براو مکشوف شد ، وهمان شب سه مرتبه خواب هائی دید و تعبیرآن ها را چنین کرد؛ که خداوند اورا بهدنبال کردن آن رشته ازتفکرات گمارده است ، اما بازسیاحت را رها نکرده ، درآلمان ومجارستان وایطالیا وشاید دانمارك ولهستان گردش نمود ، و مدت نه سال بسیر آفاق وانفس اشتغال و با دانشمندان ملاقات وگفتگوها داشت ، سرـ انجام عشق فراوان به کسب معرفت و تحقیقات علمی و میل به پرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم ، و بیرغبتی به جــاه و آوازه ، او را برآن داشت که گوشه نشینی کند ، پس هلاند راکه برای او کشوری

Neubeurg (۲)　　Beekmann (۱)

بیگانه بود ، و میتوانست در آنجا مجرد از روابط و علائق باشد برگزید ، و بیست سال درنقاط مختلف آن دیار زیست کرد . امور مالی خود را در فرانسه به یکی از دوستان واگذاشت که اداره کند ، و در واقع پیشکار او باشد. برای پیشکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمودکه « مرسن » (۱) نام داشت ، واز فضلای عصرومانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسهٔ لافلش بود ، و نوشت وخواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمهٔ آگاهی براحوال دانشمند و تحقیقات علمی وعقاید فلسفی اومیباشد .

در خلوت انزوای هلاند ، دکارت فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد . جزبا اهل فضل معاشرت ، و غیر ازمرسن و معدودی دیگر باکسی مکاتبه نداشت . شبانه روزی ده ساعت میخوابید و هر روزمدتی میان مردم به آزادی گردش میکرد در حالی که کسی اورا نمیشناخت که مزاحم اوشود . گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید ، به کارهای مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت ، تحقیقات علمی او بیشتر به تفکر و تجربهٔ شخصی بود ، نه بخواندن کتاب. وچنانکه خود گفته :"درکتاب جهان مطالعه میکرد ، یعنی سیر وتأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت میمود ویکی ازدوستانش حکایت کرده است که ، روزی بدیدن او رفته بودم ، خواهش کردم کتابخانهٔ خود را بـه من بنماید ، مرا بپشت عمارت برد، گوساله‌ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود ، گفت ، بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است .

پس از آنکه چهارسال درهلاند به امور علمی‌اشتغال‌ورزید، تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۲) و آن بیانی بود از کلیهٔ خلقت ، ویکی‌از اصول عقایدی‌که درآن اظهارنموده حرکت زمین بود ، ومی‌خواست آن تصنیف را بچاپ برساند درآن هنگام غوغای محاکمهٔ گالیله بلند شد ، و خبر رسیدکه آن دانشمند به سبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبغوض اولیـای دین شده ، و در محکمهٔ شرع

---

(۱) Père Mersenne (۲) Le Monde

محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت. با تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید ، و چهارسال پس از آن واقعه کتاب دیگری به چاپ رسانید موسوم به «گفتار درروش درست راه بردن عقل وطلب حقیقت در علوم» مذیل به رسالهٔ در «مناظر ومرایا و کائنات جووهندسه»(۱)

مندرجات این کتاب همه نتیجهٔ تحقیقات وتفکرات شخصی دکارت بود ، واین نخستین کتاب علمی وفلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده ، زیرا که پیش ازآن در سراسر اروپا فضلا نوشته‌های خود را به زبان لاتین می‌نوشتند ، ازهمین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد. مسائلی که در بابهای سه گانهٔ آن کتاب بحث شده،سپس موضوع تحقیقات بیشمار گردید، وکم وزیادبسیار پیداکرده وتصانیف مکمل‌تر درآن مباحث‌نوشته شده که هم‌اکنون درمدارس متداول است، وبنا براین‌آن سه‌باب که اصل بود کهنه ومتروك گردیده ولیکن مقدمهٔ کتاب چون مشتمل برسرگذشت روحانی دکارت واصول عقاید فلسفی وبیان روش علمی اومیباشد ، از لحاظ تاریخی به اهمیت واعتبارخود باقی مانده، وپس ازسیصد سال‌هنوز یکی ازمعتبرترین کتابهای‌علمی فرانسه به شمار میرود وموضوع مباحثه وتحقیق دائمی فضلا وحکما می‌باشد ، ونام آن را به اختصار «گفتار در روش » یا تنها «گفتار» می‌گویند ، جزاینکه آن رساله چون‌کتابی مستقل نبوده ودکارت آن را به قصد دیباچه یا مقدمهٔ تصنیف علمی خود نگاشته است ، دربیان مطالب غایت‌ایجاز واختصار را روا داشته ، وغالباً به اشاره گذرانیده است چنانکه بعضی ازعبارات نامفهوم ورویهمرفته اگربه نظرسطحی نگریسته شود،چندان جلوه نمیکند و برای فهم مطالب آن باید به کتب دیگر او ، و حتی نامه هائی‌که به دوستان نوشته و در آن‌ها افادات علمی‌کرده مراجعه نمود .

Discours de la méthode Pour bien conduire (۱) sa raison et chercher la vérité dans les sciences suivi de trois traités : la dioptrique , les météores et la géométrie

پس از نشر آن کتاب، دکارت در ظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز به چاپ رسانید یکی تنها در مباحث ما بعدالطبیعه موسوم به «تفکرات در فلسفهٔ اولی» (۱) ودیگری در کلیهٔ حکمت الهی وطبیعی موسوم به «اصول فلسفه» (۲) واین جمله در واقع به منزلهٔ شرح و تفسیر بخش چهارم وپنجم رسالهٔ گفتار می‌باشد، وچون فضلای معاصر اعتراضها بر دکارت نموده وبر بعضی ازآراء اواشکال کرده بودند، جواب آنها را هم نوشته دنبالهٔ کتاب «تفکرات» قرار داد.

انتشار این تصانیف آوازهٔ دکارت را بلند کرد، کم کم فضلا متوجه شدند وگروهی ازاهل ذوق نسبت به اوارادت ورزیدند، یا در تحقیقات علمی با او مشارکت ودستیاری کردند، اما آنچه از آن می‌ترسید و پرهیز داشت نیز واقع گردید به این معنی که یکی از معتقدان او «رژیوس» (۳) نام که در یکی ازدارالعلمهای هلاند مدرس بود، ومخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود، رأیهای اورا باذوق وشوق تمام در ضمن درس بیان می‌کرد. معلم الهیات همان دارالعلم «وئسیوس» (٤) نام که کشیش وواعظ بود به نام حمایت دین وحکمت ارسطو به مخالفت رژیوس یعنی، درواقع به معارضهٔ دکارت برخاست، وهنگامه‌ای برپا کرد وموقعی بدست آورده گریبان درید وخاك بر سر نمود، وعلم تکفیر برافراشت، رژیوس بیچاره از مدرسی بازماند، و دکارت برسر زبانها افتاد، ومتهم شد به این که کارکن فرقه ژزوئیت است، تا مذهب پروتستان را خراب کند، وبعضی دیگر گفتند؛ برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می‌آورد تا بنیاد خداپرستی را در نزد عوام متزلزل سازد. هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت راصادر کردند. در این هنگام دید اگر خاموش بماند امر مشتبه می‌شود وسخن مدعیان به کرسی می‌نشیند. دعاوی ایشان را رد کرد، وسخریه قرارداد، وئسیوس دست برنداشته به دیوان عدالت دادخواهی

Méditations touchant la philsophie premiére (۱)
Les principes da la philosophie (۲)
Voétius (٤) Regius (۳)

نمود ، وحکم غیابی صادرشد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کتابهایش را طعمهٔ آتش سازند ، مطلب را با سفیر فرانسه در میان گذاشتند ، و او به رئیس جمهوری متوسل وحکم محکمه توقیف شد ، پس از دوسال دیگری ازمتعصبان دامن به کمرزد که دکارت را بمذهب پروتستان درآورد، دانشمند ازمباحثه ومناقشه دوری جسته درجواب گفت ، مذهبی راکه دایه‌ام به من‌آموخته ازدست نمی‌دهم ، ودرموقع دیگر گفت ، از مذهب پادشاهم نمی‌خواهم سرپیچی کنم . این امتناع دکارت ازپیروی مدعیان، بازنزدیك بود غوغابلندکند ، دوبارەدست به دامن رئیس‌جمهوری شدند وازماجراجوئی جلوگیری کردند.

باآنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی وفلسفی بسیار غامض بود، چون مطالب راباکمال روشنی ادا می‌کردبیشترمردم میفهمیدند، وبه درك آنها مشتاق می‌شدند چنانکه ، بسیارکسان به سبب خواندن مصنفات اوخواهان علم گردیدند وکتابخانه وآلات‌وادوات علمی‌فراهم کردند، ومشغول مباحثه شدند ، وبا دکارت به مکاتبه پرداختند واو باکمال سادگی و مهربانی واهتمام جواب سئوالات را مـی‌نوشت و از جمله‌کسانی‌که دراین راه وارد شدند «پرنسس الیزابت » (۱) است که ازطرف پدر نوادهٔ «فردریك پنجم» (۲) ازپادشاهان‌آلمان ، واز طرف مادر نوادهٔ «جمز اول» (۳) پادشاه‌انگلیس‌بود. «شاهزاده‌بانو» کمال سیرت را با جمال صورت جمع‌کرده؛ وبا اومکاتبه نمود، حتی اینکه درکارهای شخصی از او پند می‌گرفت ، وبه دیدار اونیز مایل شد ، ودکارت ازحسن توجه پرنسس شادبود ، وکتاب اصول‌فلسفه را به نام اوموشح ساخت وجمال وکمال اورا ستود؛ با شگفتی از اینکه با این زیبائی ونسب عالی دارای‌کمالات و اخلاق پسندیده نیز می‌باشد ، و مراسلات دانشمند با آن شاهزاده مشتمل بر فواید علمی و تحقیقات اخلاقی‌بسیاراست، وقسمتی ازبهترین یادگارهای اومی‌باشد و احـوال و صفات شخصی او را نمایـان می‌سازد ، که چه اندازه

Frédéric V (۲) Elisabeth (۱)

(۳) به انگلیسی James I وبه فرانسه Jacques

راستی وصمیمیت ومهر ومحبت را با مناعت ومتانت واستقلال طبع و اعتماد به نفس واطمینان به روش علمی خویش‌جمع داشته‌است. باری گفتگوهای‌فیلسوف با شاهزاده بانوالیزابت منتهی‌شدبه این‌که‌دکارت عقاید خود را در احوال نفس برای پرنسس به صورت‌کتابی درآورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» (۱) وآن به زبان فرانسه به چاپ رسید، سپس به لاتین ترجمه شد وآخـرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت درهلاندنزدیك بیست سال بود، ودرخلال‌این مدت سه سفر به پاریس رفت ومورد تکریم ابناء وطن شد، لیکن هیچ‌گاه اوضاع‌آن‌کشور را ازجهت‌آرامی وامنیت با احوال خودسازگارندیده به هلاند برگشت؛ تا این که ملکهٔ سوئد دختر «گوستاوادلف» (۲) پادشاه نامی‌آن‌کشور که «کریستین» (۳) نام داشت، او را به دربار خود دعوت نمود، واو ملکه‌ای با فضل وکمال بود ومصنفات وبعضی از مراسلات دکارت را دید، و از ارتباط او باپرنسس الیزابت نیز آگاه شد، عوالم‌همچشمی برذوق علمی مزیدگردید ویك چند خواست مشکلات فلسفهٔ دکارت را پیش خود حل‌کند نتوانست. پس به توسط سفیرفرانسه دانشمند را نزدخود مهمان خواند، دکارت را هم جاذبهٔ لطف مصاحبت ملکه باکمال، وشوق دیدن کشور وملت ودربارتازه و وتکمیل‌سیاحت آفاق وانفس محرك شد، وفایدهٔ دیگری نیز درقبول این دعوت تصورنمود، وآن این بود؛که درحمایت یکنفر تاجدار از شر زحماتی‌که از اولیای دین وعلمای تنگ نظر وحاسدان دیگر بر خود بیم داشت ایمن شود، چه‌آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه‌فرانسه صغیربود، ودربارآن دولت محل‌دسیسه وخدعهٔ درباریان ومرکزفتنه و فساد شده، ودکارت‌ازبزرگان میهن‌امیدحصول‌آن مقصود رانداشت. پس درپائیز ۱٦٤۹ به پایتخت سوئدرفت وبـا ملکه بـه مباحثه و گفتگوی علمی وفلسفی مشغول شد، اما سرمای‌آن دیـار بـه مزاج

---

(۱) Traité des Passions de l'Ame

(۲) Gustave Adolphe (۳) Christine

دکارت سازگار نیامد ذات‌الریه گرفت ، وپس از نه روز بیماری در سال ۱۶۵۰ به سن پنجاه وچهار درگذشت .

دکارت جاه و مقام ظاهری وآوازه و نــام را سزاوار دلبستگی نمی‌دانست وجز اشتغال به علم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمی‌داشت ، ازهرچه اورا از تحقیق ومطالعه بازمی‌داشت گریزان بود، وعمر را گرامی‌تر ازآن می‌دانست که مصروف نشست و بــرخاست با ارباب دنیا شود .

بعضی بر دکارت عیب گــرفته‌اند کــه در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته، و تقیه راکه در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ، ولیکن باید در نظر گــرفت که اهتمام و اشتیاق او همه به این بود که بی دغدغه وبه فراغ خاطر عمر کوتاه را به کشف حقایق صرف کند، ودرپی‌آن نبود که ازافادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید ، وهر چند قدر ومنزلت یافتن پیش اهل فهم ودانش را دوست می‌داشت ، معروفیت در نزدعوام درنظرش ناچیز بود چنانکه در یکی ازنامه‌های خودمی‌گوید: «آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر از من یادکنند به خوبی‌باشد ، اما خوشتردارم که هیچ ازمن‌یاد نکنند، واز شهرت بیم‌دارم چه‌آزادی وآسایش‌را محدود می‌سازد ومن این‌دوچیز را بسیار خواهانم ، وچنان عزیزمیدارم که ثروت هیچ‌پادشاه را باآن برابرنمی‌دانم.» واز سخنان بدیع دکارت که احوال روحیهٔ اورا بــه خوبی می‌نماید اینست که پس ازبازگشت ازسفرآخری‌پاریس‌به یکی ازدوستان می‌نویسد: «درهرسفردیدم روزگار با من سازگار نیست و دلتنگی من بیشتر ازآنست که هیچکس از من، به جزدیدن‌چهرهٔ من نمی‌جست ، گوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل وشیر وپلنگ می‌باشند؛ ازآن جهت که وجودهای نادرند ، نه از سبب سودی که درآنها باشد.» ونیز در نامهٔ دیگر به مناسبت گفتگو ازتصنیفی در اخلاق می‌گوید: «ای کاش هیچ نگارش نکرده‌بودم چه، می‌بینم‌آسایش را ازمن‌گرفته‌است .آن زمان که ازعلوم‌طبیعی‌می‌نوشتم هزار بلابه سرم‌آوردند پس چه خواهندکرد روزی که از قدر وقیمت

واقعی حسنات و قبایح بحث کنم ، یا از احوال روح وعلاقهٔ او به بدن وچگونگی تکلیف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم . همان زمان که برشکاکان رد می‌نوشتم ، شکاکم خواندند، هنگامی که ابطال انکار صانع می‌کردم ، خدانشناسم گفتند . پس اگر دراخلاق واردشوم، البته مضل و مفسدم خواهند دانست . بهتر آنست که به کسب معرفت اکتفا کنم واز نوشتن و تصنیف دست باز دارم ، واندیشه‌های خود را ابراز نکنم مگر به کسانی که سمت اختصاص دارند ومصاحبهٔ ایشان مایهٔ آزار نیست . »

بخش دوم

مقام علمی وفلسفهٔ دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید؛ برخورده‌اید به این که دانشمندان یونان دوهزارسال پیش‌ازاین سررشتهٔ علم وحکمت را به دست آورده و به اندازهٔ قوه‌واستعداد خودآن را بسط دادند . پس‌ازآنکه سیادت یونانیها ورومیها در اروپا متزلزل و برطرف گردید ، درآن اقلیم یك چنددانش‌طلبی بکلی متروك بود. وپس‌ازآنهم که اروپائیان درپی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را ازکتابهای ایشان با واسطه یا بی واسطه ، صحیح یا غلط گرفتند ، با قید اینکه علم و حکمت را خادم دین مسیح قراردهند، وآنچه با این مقصود سازگار نباشد مطرود ومردود سازند . به این ترتیب اصول‌علمی معروف به اسکولاستیك تأسیس ودرمدارس وحوزه‌های علمی اروپا مدارومبنای تعلیم وتدریس‌گردید ، ودرظرف چندین قرن ازآن تجاوز نکردند، بلکه امکان تجاوز به تصورشان نمی آمد و اگر هم فکری پیدا می‌شد که با تعلیمات اسکولاستیك مخالفت داشت ، صاحب آن فکر ملعون ومکفر بود شکنجه وآزار می‌دید وبه زندان می‌رفت یا اعدام می‌گردید .

نظری به ماقبل

نتیجه اینکه ، درآن روزگارازمردمان منسوب‌به معرفت‌جماعتی بنا بر مصلحت و اغراض صنفی و شخصی ، و گروهی از روی عقیدهٔ جاهلانه یا برسبیل تقلید برآن بودندکه علم وحکمت محدود ومحصور است به آنچه قائدان قوم می‌آموزند وبیرون از آن تعلیمات مجهولی‌نیست‌کهمعلوم شود،

جمود در فکر متقدمین

یا اگرهست معلوم شدنی نیست . عقل بشرآنچه درتوانـائی او است دریافته واستادان فن آن معلومات را درتصانیف خودبرای ما ودیعه گذاشته اند ، و تکلیف ما جز این نیست که علوم را از آن تصنیفها یاکتابهائی که آن ها را شرح وتوضیح نماید فرا گیریم ، و از خود تصرفی ننمائیم و اگر قوهٔ فکری داریم همواره مصروف ورزیـدن همان افکار سازیم ، و هرجا مشکلی پیش آید رجوع کنیم به اینکه پیشینیان چه گفته‌اند، و درمیان دانشمندان گذشته کسانی که مطاعیت و مسلمیت مخصوص داشتندارسطوو«سن طماس» بودند، چنانکه عادت براین جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف می‌شد هرگـاه حجت قاطع می‌خـواستند بیاورنـد می‌گفتند ، « استاد چنین گفته است .» (۱)

شك نیست که نتایجی که پیشینیان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده ، و آراء وانظاری که اظهار کرده بودند وشمـه ای از آن را دراین کتاب بازنمودیم حیرت انگیراست .

بلندی مقام قدما

و هنوزهم بنای علم و حکمت بر بنیادی است که آن بزرگواران پی افکنده‌اند، و قدر و منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کاسته نشده، بلکه روزافزون است . ولیکن اشتباه متأخـرین در این بودکـه علم را تمام شده می‌دانستند ، غافل ازاینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده ونمیشود،

اشتباه متأخرین

بلکه بشر در هر درجه ازفهم وفطانت باشدنسبت معلوماتش به مجهولات، مانند قطره و دریا است . وانسان هرچه بیناترشود به نادانی خود بیشتر پی می‌برد ، چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی به مجهولات دانست ، و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که ، ما را به نادانی ما آگاه تر سازند ، یا راهی برای کسب معرفت بازنمایند ، وبلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است کـه دریچه‌ای به جانب معرفت گشوده ، وراهی بازنموده اند ، وخودآنها

---

(۱) Magister dixit

هم مدعی وصول به علم تمام نبوده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب وسلوك در راه کسب معرفت می‌دانستند ، و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فراگیرند ، و آسوده باشند، بلکه آیندگان بایدراهی راکه گذشتگان باز نموده بپیمایند، ودرهای بستهٔ دیگر راکه درسرراه دارند بگشایند ، شاید روزی کاروان معرفت به سرمنزل مقصود رسد وعلم بشر به اندازه‌ای که در طاقت اواست به‌کمال نزدیك شود.

باری احوال اهل علم دراروپا در دورهٔ معروف به «قرون وسطی» اجمالا این بود که ، آراء وافکاری محدود ومحصور ، صحیح وغلط ازقدما دریافته ، وفکر ایشان درآن دایرهٔ تنك راکد وجامد شده ، غرور وفرض وتعصب وآلایش های دیگر نیز برجهل ایشان مزید گردیده، واین جمله مانع بود ازاین‌که علم وحکمت بازبه‌سیر و سلوك درآید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقاء قدم زند.

این کیفیت تا مائهٔ هفدهم میلادی دوام داشت ، ولیکن‌چنان که درفصول پیش بیان کردیم درمائهٔ چهاردهم وپانزدهم و شانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدندکه بالنسبه فکرمستقل داشتند ، و از

شروع به نهضت

جادهٔ کوبیدهٔ اسکولاستیك منحرف شده به راههای دیگرافتادند ، و معلومات تازه به دست دادند ، ولیکن هرچند بعضی از ایشان مانند کپرنیك وکپلروگالیله بواسطهٔ اکتشافات علمی‌خود، دارای نام ومقام ارجمند گردیده ، و در ردیف مؤسسان علوم جدیدو محرك های نهضت علمی اخیرقرارگرفته اند، باآن‌که خود سالك مسلك تازه‌بودند، راهنمای راه نونشده و انقلابی درافکار نینداخته ، و مخصوصاً در فلسفه که می‌توان آن را اساس علم‌وکلید درگنج معرفت گفت حجابی ندریده وروزنه‌ای بازنکرده بودند.

* * *

نخستین کسی که برپیکرجهل «علم نمای» اسکولاستیك زخم کاری زد، فرنسیس بیکن‌انگلیسی بودکه اجمالی از تحقیقات اورا

بیان کردیم ، اما در کار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد ، نقصهائی بود . از این جهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه باهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا به قوهٔ تفکر بازداشت. علاوه بر این همت خودرا مقصور به تخریب بنای پیشینیان و منحرف ساختن اذهان ازشیوهٔ قدماوالتفات به اسلوب تازه گردانید، ولی خود به کشف جدید یا تأسیس فلسفه‌ای بدیع موفق نیامد.

نقصهای کار بیکن

با این ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیـا و تجدید علم وحکمت برتر از بیکن می‌باشد وبلندی مرتبهٔ او میان اروپائیان محل اتفاق است ، وتقریباً هیچکس شبهه نمی‌کند : کـه در تاریخ معارف قرون اخیر می‌توان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکمای سلف قائل شد .

نتایج وآثاروجود دکارت را می‌توان بسه عنوان درآورد: نخست چگونگی سلوك وروش و اسلوبی که درکسب معرفت اختیـار کرده ، یعنی راه تازه‌ای که برای طلب علم باز نموده است . دوم : اکتشافاتی کـه در نتیجهٔ سلوك در آن روش نصیب او شده و تکمیلاتی کـه در علوم نموده، و انقلابی که در ریاضیات و طبیعیات آورده است . سوم : آرائی که در فلسفهٔ اولی اظهار داشته وحکمتی که تأسیس کرده است ، واینك ماهرسه فقره را به طور خلاصه واجمال بیان خواهیم نمود .

آثار وجود دکارت

۱ ـ روش دکارت در تحصیل علم

دکارت دربخش نخستین ازرسالهٔ گفتار اظهار می‌دارد که ازکودکی بتحصیل علم و ادب پرداخته ، و بانهایت شوق وذوق آنچه از علوم و فنون کـه درعصر او متداول بودآموخته، ودر صف فضلا قرار گرفته، ولیکن چون درست تأمل نموده از آن جمله چیزی که طبع او را قانـع کند

پی بردن به نادانی

بدستش نیامده ، و برخورده است به این‌که آموخته ها همه یا غلط است یا بی حاصل ؛ و معلومات مکتسب ، گذشته ازریاضیات هیچیك یقینی‌ومبرهن‌نیست ، بلکه‌تخمینی واحتمالی است . واعتقاد به‌آن‌ها مبنی بر حسن ظن و اعتماد به دیگران و پیشینیان است ، و آنچه هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است چیزقابلی نیست و نتیجه ای ازآن عاید نمی‌شود .

پس نخستین هنردکارت این بود ، که درزمان غرورجوانی باآنکه در ردیف دانشمندان واقع شد ، پی به نادانی خود بـرد و اذعان نمود و بیهودگی و ناقابلی و غلط وغیر یقینی بـودن علم و حکمت عصر خودرا دریافت، وبرآن شدکه به قوهٔ شخصی خویش‌طلب علم نماید . به عبارت دیگر، علم را ازسرنوبسازد ، وربالهٔ «گفتار» تقریباً سراسربیان‌کوششی است‌که دراین راه نموده است .

ضمناً برمی‌آیدکه دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی اختیارکرده ، وبهره ها ازآن برده ، ومعتقد است‌که انسان‌برتحصیل علم یعنی ، فهم حقیقت خلقت ومعلوم ساختن مجهـولات ، توانـائی دارد وافراد بشر چون همه انسـانند ، همه قوهٔ تعقل راکه وسیلهٔ‌کسب علم‌است یکسان دارند ، ولیکن همه آن قوه را یکسان بکارنمی‌برند، چه روش‌راه‌بردن عقل دروصول به دانش اهمیت بسیار دارد ، وآنهاکه به علم‌نمیرسند یاگمراه می‌شوند، ازآنست‌که ازراه راست‌نمی‌روند یا از یك‌اسلوب وآئین پیروی ننموده بی‌رویه‌کارمی‌کنند،وبنا براین اگرهم معلوماتی بدست آورند برسبیل تصادف وغیر مرتبط به یکدیگر و بی بنیـاد است . ازاین رو برمی‌آیدکـه وسیلهٔ حتمی‌کسب علم ، روش صحیح است . و اواین روش را پیداکرده است .

اهمیت روش در کسب علم

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیك‌گذشته از اینکه علمشان منحصر دراخذگفته‌های دیگران بود ، و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم‌کتب می‌دانستند ، وسیلهٔ‌کسب علم را منطق ، یعنی‌فن

برهان یافته بودند ، و حال‌آنکه قواعد منطق باهمهٔ درستی‌واستواری ، مجهولی را معلوم نمی‌کند وفایدهٔ حقیقی‌آن همانا دانستن اصطلاحات ودارا شدن قوهٔ تفهیم وبیان است . زیراکه برهان ، استخراج نتیجه است ازمقدمات ، پس ، هرگاه مقدمات معلوم نباشد ، نتیجه نخواهد بود و تنهاباقواعد منطقی ، معلومی نمی‌توان بدست آورد ، واگرمقدمات درست در دست باشد ، نتیجه خود حاصل است . عقل‌سلیم انسان به فطرت خودقواعد منطقی را بکار می‌برد وبه این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد واگر مقدماتی‌که در دست است غلط باشد ، نتیجه هم البته غلط خواهد بود ، و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد ، و ازهمین روطالبان علم باآنکه قواعد منطق رابخوبی می‌دانستند خطا بسیارکرده‌اند .

دکارت دربیان روش خود،همچنین فرنسیس بیکن درتأسیس ارغنون جدید، عنوانشان این است ،که منطق تازه‌ای وضع کرده‌اند، ولیکن نباید این مدعا را به این معنی گرفت که اصول ارغنون‌باطل شده ، زیراکه آن اصول علم به چگونگی استدلال و احتجاج واقامهٔ برهان است، وبی عیب ونقص می باشد وباطل شدنی نیست ، چنانکه امروز هم چون می‌خواهند قواعد قیاس را بدست آورند ، بهمان اصول می‌گرایند ، ولیکن دانشمند انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده اند تا پدیدار سازندکه منطق ارسطو وسیلهٔ کشف مجهولات نیست ، واهمیتی راکه اهل اسکولاستیك به آن می‌دادند ، نشایدکه قسمت بزرگتر اوقات خود را در راه معرفت مصروف آن سازند ، بلکه باید دستور و اصولی‌بدست آوردکه به آن وسیله‌کشف‌مجهولات میسرشود . دستور بیکن‌که پیش از این‌خلاصه‌کردیم ، تقریباًمنحصر «به تجربه ومشاهده بود» روش دکارت بیشتر مبتنی است‌بر«کاربردن قوهٔ فکرونظر» درواقع این دو دستور مکمل یکدیگرمی‌باشند وبا هم منافات ندارند ، و محققان مغرب زمین در ظرف سیصد سال گذشته به آن اصول و قواعدگرویدند ، و رسیدند به آنجا که

رسیدند (۱)



از آنجا که دکارت علم را فقط به معلوماتی اطلاق می‌کند که کاملامبرهن و یقینی بوده ، وجای شك وشبهه نسبت به آنهادرذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونـه و فرد کامل علم می‌داند، ومعتقد است که، برای کشف مجهولات باید بهمان راهـی که ریاضیون پیش میروند . کار کرد ، و به ملاحظهٔ اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست ، پس همچنانکه عقل انسان یکی‌است ؛ علم هم یکی‌بیش نیست. یعنی ، علوم‌مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدنـد ، و شخص عالم باید جامع همه باشد و می‌تواند باشد ، و بنابر اینکه علم در واقع یکی است ، پس راه‌کسب آن هم یکی است . یعنی همان روش ریاضی . و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد ، یعنی علم‌کل را در نظر داشت و به دلیل‌مذکور آن را بعضی اوقات «ریاضیات عمومی» (۳) خوانده است . ولی غرضش ازاین عنوان آن نیست‌که علم را منحصر به ریاضیات‌کند ، بلکه این منظور رادارد

درستی روش ریاضیات

علم یکی‌است

ریاضیات عمومی و علم‌کل

---

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بـردو قسم است ، نخست همان منطق ارسطواست‌که حشو وزوایدآن را حذف کرده و ساده و مختصرنموده‌اند،ومنطق «صوری» نامیده‌اند(**Logique formelle**) دیگر روش وقواعد و اصولی‌که برای کسب علوم از زمان بیکن و دکارت به دست آمده وتکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش ازمنطق ارسطو است ، وآن را منطق «عملی» یا «علم بطـرق عملی» می‌خوانند» . (**Méthodologie**)

(۲) از اینقرار تاریخ و سیاسیات و اجتماعات در نظر دکارت علم نیستند و مورد توجه او نمی‌باشند در واقع همـان ریاضیات و طبیعیات والهیات را علم می‌داند .

(۳) **Mathématique universelle**

که همهٔ علوم را به اصول ریاضی باید دنبال کرد، یا به عبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هرقبیل که باصول ریاضی در آید و نسبت به آنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود ، یعنی پس و پیش و کم وبیش داشته باشد. بعبارت دیگر ، تا زمان دکارت هرچه درامور طبیعی تحقیق می کردند ، همه گفتگو درکیفیت و چگونگی عوارض وجود بود، دکارت بنابراین گذاشت که ، درآن امور هم تحقیق از کمیت واندازه بشود ، و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی میشود وعلم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد ، واز زمان دکارت به بعد آن روش در علوم طبیعی باقی مانده ، و این فقره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده ، و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد. کسانی که به علوم طبیعی جدید آشنا هستند ، این نکته را بآسانی در می یابند.

دراسلوب عملیات ریاضی، دکارت طریقهٔ تحلیل را پسندیده است که پیشینیان درهندسه به کار می بردند ومتأخرین درحساب نیزمعمول ساختند ؛ وجبر ومقابله نامیدند. وآن چنان است ، که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند ، درآغازآن را ثابت فرض مینمایند ونتایجی را که ازآن گرفته میشود به نظرمیآورند ، وقدم به قدم ازیك نتیجه به نتیجهٔ دیگر پیش میروند ، پس اگر ، نتیجهٔ آخری درست آمد ، حکم می کنند که قضیه ثابت است، وهمچنین هرگاه بخواهندقضیه را حل کنند ومجهولی را معلوم سازند، نخست آن راحل شده می انگارند، ونتیجه را ملاحظه می کنند وکم کم پیش میروند تا به معلوم برسند، پس اگر ،آن درست بود مسئله حل شده است، به عبارت دیگر،شیوهٔ تحلیل آنست که قضیهٔ پیچیدهٔ مشکل را برگردانند به قضیهٔ ساده‌تر وآسانتر ودر این روش مداومت کنند تا برسند به قضیه‌ای که بکلی روشن ومعلوم باشد ، و مسئله را حل نماید ، واگر به ریاضیات آشنا باشید ، این اشاره را به خوبی درك فرموده وبرخواهید خورد به اینکه جبرومقابله برهمین بنیاد گذاشته شده‌است.

شیوهٔ تحلیل

دکارت پیش ازنوشتن رسالهٔ گفتار میخواسته است روش خودرا

دررسالهٔ خاصی موسوم به «قواعد ادارهٔ عقل» (۱) در ضمن سی وشش قاعده بیان کند، و مقداری از آن را نگاشته که هم اکنون مورد استفاده می باشد، ولیکن بعدها از آن منصرف شده ومعتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست ، و تنها به عمل وورزش ذهن باید آموخته شود ، پس در بخش دوم رسالهٔ «گفتار» اصول واساس روش خود را به چهار قاعده درآورده که بسیار مجمل است وبی شرح وبیان به درستی مفهوم نمی‌شود.

قواعد روش دکارت

قاعدهٔ نخستین آنست که : « هیچ چیز را حقیقت ندانم ، مگر اینکه برمن بدیهی باشد. ودر تصدیقات خود ازشتابزدگی وسبق ذهن وتمایل بپرهیزم ، ونپذیرم مگر آن را که چنان روشن ومتمایز باشد که هیچگونه شك وشبهه در آن نماند.»

این قاعده چندین نکته را متضمن است ، نخست اینکه : به رأی دیگران نباید اعتماد کرد ، وهیچ گفته‌ای را نباید حجت دانست ، و هرمطلب را باید به عقل خود سنجید . امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی وآغاز عصر جدید را درنظر ندارد ، این سخن را مبتذل می‌پندارد ، ولیکن باید بیاد آورد که بهمین حرف ریشهٔ اسکولاستیك کنده شده و عقل نوع بشر آزاد گردیده است .

استقلال فکر

نکتهٔ دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصی که آرا واحکامشان حجت شده کافی نیست، بلکه هر کس درجستجوی معرفت ازخود نیز باید بترسد ، یعنی : مراقب باشد که عقلش اسیر نفس نشود ، زیرا که سبق ذهن وتمایل وهواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و قبول به خطا می‌اندازد ومانع میشود که مطالب را به درستی بسنجد، ودرآن صورت از روی شتابزدگی به نفی واثبات می‌پردازد وبه گمراهی می‌رود .

عدم تمایل

اما نکتهٔ اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آن را

(1) Règles de la direction de l'esprite

می‌داند که در نزد عقل بدیهی باشد ، ودر این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را «وجدان» یا «کشف» یا «شهود» (۱) گفت ومی‌گوید ، معلوم را عقل باید به شهود دریابد علم (ضروری) یعنی ، همچنانکه چشم چیزها رامی‌بیند، عقل هم معلومات راوجدان نماید ، وآنچه درعالم معتبراست «شهودعقل» است نه «ادراك حسی ووهمی» زیراکه حس خطا می‌کند ، اما آنچه عقل به شهوددریافت و برای اوبدیهی‌شد. یعیناً درست است . ووجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج به تفکر واستدلال درك حقایق‌می‌نماید چنانکه عقل هرکس به شهود ووجدان بالبداهه حکم به وجودخویش‌می‌کند، یا ادراك می‌نمایدکه مثلث سه زاویه دارد ، وکره بیش ازیك سطح ندارد ، ودوچیز مساوی به یك چیز ، متساوی‌هستند .

امور بسیطه

اموری که عقل آنها را به بداهت وشهود و وجدان درمی‌یابد «بسائط» (۲) اند یعنی ، اموری که بسیارساده وروشن ومتمایزباشند (اولیات) وذهن‌نتواند ازآنها امورروشن‌تر ومتمایزتراستخراج کند، مانند ، شکل وحرکت وابعاد، یعنی‌عرض وطول وعمق (مثالها ازامورمادی‌صرف) ودانائی ونادانی ویقین وشك (امور عقلی صرف) ووجود ومدت و وحدت (از امور مشترك میان مادی وعقلی) وغیرآنها،وادراك عقل نسبت به این قبیل اموریقینی ودرست است ، وخطا برای ذهن دست نمی‌دهد مگر هنگامی که می‌خواهد به نفی یا اثبات حکمی وتصدیقی بکند ، که درآن صورت سبق ذهن وتمایل وشتابزدگی مایهٔ گمراهی می‌شود ، زبراکه حکم وتصدیق امری است ارادی وبنابراین‌احوال اخلاقی درآن مدخلیت دارد ، واختیاررا کاملا به عقل وانمی‌گذارد.

دراینجا مشکلی پیش می‌آید ، که اگرعلم رامنحصربه اولیات ومعلومات بدیهی وعلوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط وامور مطلق) که انسان نسبت به‌آنها علم بیواسطه دارد ، وبه شهود و وجدان

---

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق می‌خوانند (Les absolus) ومرکبات را امور نسبی (Les relatifs)

درمی‌یابد درآن صورت دائره معرفت ما بسیار محدودخواهد بود ، زیرا بسائط درجنب مرکبات ، وامورمطلق درجنب امورنسبی، بسیار محدودند واگر بنابراین باشد ، مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد؟ وعلوم چگونه خواهیم ساخت ؟

قاعدهٔ تحلیل

حل این مشکل ازقاعدهٔ دوم شروع می‌شود که می‌گوید، «هریك از مشکلاتی که بـه مطالعه درآورم تـا می‌توانم وبه اندازه‌ای کـه برای تسهیل حل‌آن لازم‌است تقسیم‌به اجزاء نمایم.» واین همان«عمل‌تحلیل»(۱) است که پیش بیان‌کردیم . به عبارت دیگر، چون مجهول‌البته امری مرکب ومعقد است پس برای معلوم‌کردنش‌آن را بـه قدری تجزیه کنیم تا به جزء بسیط ساده‌که معلوم است برسیم وگره را بکشائیم.

پس .زآنکه مبادی‌واجزاء بسیط یك مسئله مرکب را استخراج نمودیم، میرویم برسراینـکه مسئلهٔ مبتلابه‌های ما چگونه‌ازآن مبادی وبسائط مرکب شده‌است، وبه این روش‌حقیقت مسئله مکشوف خواهد

قاعده ترکیب

شد ، یعنی ، پس از تجزیه وتحلیل بـه «ترکیب» (۲) مـی‌پردازیم واین عمل همانست‌که در قاعدهٔ سوم به این عبارت اداکرده است‌که ، « افکار خویش را به ترتیب جاری سازم ، و از ساده ترین چیزها که علم به آنها آسان باشدآغاز کرده ، کم‌کم به معرفت مرکبات برسم ، وحتی برای اموری‌که طبعاً تقدم وتأخر ندارد ترتب فرض‌کنم .»

در این قسمت نکته‌ای راکه مخصوصاً سفارش می‌کند، رعـایت ترتیب است درسیر دادن ذهن ، ازامر بسیط معلوم بـه امر مرکب مجهول ، یعنی ، ازبسیط مطلق باید رفت‌به بسیط نسبی، که فی‌الجمله

رعایت ترتیب

مرکب باشد ، واز نسبی به نسبی‌تر وبر همین قیاس تا برسیم بـه مرکب تام که مجهول ومطلوب است، واگرغیرازاین کنند چنانست‌که ازپای‌عمارت بخواهند بدون وسیلهٔ نردبان به فرازبام روند .

---

(۱) Analyse (۲) synthèse

این عمل را دکارت «استنتاج» (۱) نامیده وآن را وسیلهٔ رسیدن به علم مرکبات دانسته وتصریح کرده است که انسان تنها دو راه برای حصول یقین دارد: نخست شهود یا وجدان نسبت به بسائط مطلق، و قضایائی که نزدیك به آنها باشد، دوم، استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب بعید، وبه این وسیلهٔ دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستورفوق عمل شود، یعنی نخست اجزای بسیط استخراج شده باشد، سپس ازآن بسائط به ترتیب وتدریج قضایای مرکب بعید رااستنتاج نمایند، چنانکه حلقهٔ زنجیررا یکان یکان به شهود وعیان می‌توان دید وپیوستگی یکی را به دیگری سنجید، ودر این صورت نسبت به سراسرزنجیر وپیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود، اگر چه در یك نظر شخص نتواند پیوستگی همهٔ حلقه‌ها را به یکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال وتمامیت حصول نتیجه به آنست که خواه درتحلیل وخواه درترکیب جمیع مراحل امر را بپیمایند و استقصا به عمل آورند؛ وگرنه رشتهٔ استنتاج گسیخته می‌شود وچنانکه در زنجیر اگریك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود؛ درکشف مجهول هم اگرجزئی از اجزاء مهمل ماند ودر مرحله‌ای از مراحل طفره واقع شد، مطلوب ازدست می‌رود ونتیجه عاید نمی‌گردد، واین تکمیل مرام را درقاعدهٔ چهارم نموده که گفته است: «درهرمقام شمارهٔ (۲) امور واستقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را به اندازه‌ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده‌است.»

استنتاج مرکبات

قاعدهٔ استقصا

بیان فوق در قواعد طریقهٔ دکارت سررشتهٔ مطلب را به دست خوانندگان می‌دهد، وهرگاه بخواهند بیشتر به حقیقت برسند باید کلیهٔ مصنفات ونوشته های آن دانشمند را مطالعه فرمایند، ویك

---

(۱) Déduction امروز این لفظ را به معنی قیاس منطقی استعمال می کنند، که با مراد دکارت متفاوت است و ما برای احتراز ازاشتباه استنتاج ترجمه کردیم. (۲) Enumération که آن را استقراء (induction) هم نامیده است ولیکن نه این استقراء ونه استنتاج به اصطلاح عامهٔ حکما استعمال نشده ونباید اشتباه کرد.

اندازه آشنائی به علوم ریاضی هم ضرورت دارد .
در روش دکارت نقصهائی هم دیده می‌شود وخرده‌ها براو گرفته‌اند که ازاین‌پس به‌آنها اشاره خواهیم کرد، ولیکن شك نیست که به واسطهٔ این روش دکارت دروازهٔ بزرگی برای علم گشوده و دانش‌طلبان را رهبری به سزا نموده است ، مخصوصاً از دو جهت : یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیلهٔ کشف معلومات نیست ، وبرای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است . دیگر اصرار وتأکید که همواره داشته است به اینکه هر کس باید خود به حقیقت برخورد واکتفا به اخذ وضبط گفته‌های دیگران نکند ، و به تکرار عبارات قالبی که زبان می‌گوید ودل نمی‌فهمد قانع نشود که‌آن شیوه ثمری ندارد،جزاینکه عقل‌رادرچهارچوب خشك گذاشته وازکاربازمی‌دارد، ومعرفت‌بافی آنان که پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند ومی‌خواهند از روی قواعد عروض وبیان وبدیع شاعری کنند وتصریح می‌کند، اگر کسی تمام قضایا ومسائل علم‌ریاضی را بیآموزد درصورتی که خود سررشتهٔ حل مسائل رابه دست‌نیاورده باشد ، ریاضی‌دان نخواهد بود ونیز اگر همهٔ تحقیقات افلاطون و ارسطو را فراگیرد ، مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده «نه محقق بودنه دانشمند».

۲ـ اکتشافات علمی دکارت ونتایجی که از روش تازهٔ خود گرفته است

ازآنچه گفتیم روشن شد که ، قریحهٔ دکارت قریحهٔ ریاضی بوده ودر این رشته استعداد مخصوص داشته است وبهترین‌آثارعلمی او که کهنه ومتروك نشده همان تعمیم روش ریاضی است‌در طبیعیات ، و ترقیاتی که به خود علوم ریاضی داده‌است .

توضیح‌آن که در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در قسمت حساب وهندسه همان بودکه یونانیها بنیادنهاده‌بودند، بابعضی تصرفات وتکمیلاتی که فضلای دورهٔ اسلامی درآن به عمل‌آورده و پاره‌ای ترقیات که درمائهٔ شانزدهم میلادی به دستیاری اشخاصی که

بعضی ازایشان را پیش ازاین نام برده‌ایم (۱) حاصل شده بود، روی‌همرفته می‌توان گفت : در حساب وهندسه نسبت بـه‌آنچه اقلیدس و استادان دیگر یونانی به یادگارگذاشته بودند ابداعی‌نشده وانقلابی روی ننموده بود .

دکارت در دنبالهٔ روش علمی خودکه مبنی بر تحلیل‌هندسی‌قدما وجبر ومقابلهٔ متأخرین بودکامیاب شد ؛که باب جدید در ریاضیات بازکند ، وعلمی راکه امروزموسوم بـه «هندسهٔ تحلیلی» (۲) است اختراع‌نمود، واین فقره یکی ازمـراحل مهم ترقـی ریاضیات وتقریباً دارای همـان اهمیت اکتشافات فیثاغورس وارشمیدس می‌باشد .

اختراع هندسهٔ تحلیلی

کسانی‌که‌به علوم ریاضی آشنا هستند می‌دانندکـه اساس هندسهٔ تحلیلی براینست‌که مسائل هندسی را ازراه جبر ومقابله حل‌نمایند، یعنی : به جای‌آنکه خطوط واشکال بسازند وقوای ذهن رامصروف تخیل وتفکر درآنها کنند ، دستورها (۳) ومعادلات جبری را بجای آنها قرار داده وبه عملیات جبری مسائل هندسی را حل،ومجهولات را معلوم ، وقضایا را اثبات نمایند . بواسطهٔ این اختراع ، دکارت اشکال راکه ازمقولهٔ «کیف» اند به مقادیر تبدیل کرده است‌که از مقولهٔ «کم» می‌باشند، وازطرف دیگر ترتیبی اختیارکرده‌که نسبت و تناسبات و مقادیر و عملیاتی‌که درآنها می‌شود به خطوط نمودار گردد ، یعنی : کم منفصل به‌کم متصل نموده شود ، واین جمله مایهٔ آسانی بسیار شده وبه علمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قـدرتی تمام بخشیده ، و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گـردیده است مانند حساب «فاضله وجامعه»(٤) که «لایبنیتس» (٥) و«نیوتن» (٦) آن را اختراع نموده و وسعت دامنهٔ ریـاضی را به پهنای فلك

---

(۱) رجوع‌کنید به صفحهٔ ۱۰٦ و۱۰۷

(۲) Géométrie analytque (۳) Formules

(٤) Calcul diffèrentiel et intégral

(٥) Leibniz (٦) Newton

رسانیده اند.

هندسهٔ تحلیلی اختراعی دکارت اگر چه به یك اعتبار تکمیل و تسهیل هندسه است؛ به اعتبار دیگر، می‌توان آن را تکمیل جبر ومقابله دانست، ولیکن گذشته از این

تکمیل جبر ومقابله

اختراع در اصل جبر ومقابله‌هم دکارت تصرفات وتکمیلاتی نموده است، مانند: آسان کردن حل معادلات درجهٔ سوم و چهارم، ومخصوصاً ترتیب استعمال حروف وعلامات برای نمودن مقادیر وعملیاتی که در آنها باید واقع شود، چنانکه بنابر این گذاشته بود که معلومات را به حروف کوچك و مجهولات را بحروف بزرك (۱) بنماید(امروز معلومات رابحروف اول الفباء ومجهولات را به حروف آخر می‌نمایند) و اینکه اکنون معمول است، قوای اعدادرا به رقمهای کوچك مینمایندکه بالای عددوطرف راست گذاشته می‌شود و به فرانسه «اکسپوزان» (۲) می‌گویند و ما نماینده می‌خوانیم، از ابداعات دکارت است. وکسانی که ازرموز علوم ریاضی آگاه‌اند اهمیت این اختراعات را می‌دانند ومتوجه هستند که چه اندازه‌کار راآسان کرده است.

ازبیاناتی که کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی‌ازهنرمندی دکارت ونظربلند او در ریاضیات حاصل می‌شود، وبیش ازین در این مبحث سخن را درازنمی‌کنیم، کسانی که به ریاضیات آشناهستند مطلب را درمی‌یابند، واگرآشنا نباشند درازی سخن ما جزملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید.

اما در طبیعیات آرا وافکار دکارت بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد، و مناسب تر آنست که درضمن بیان فلسفهٔ او مذکور شود. ولیکن

اکتشافات در طبیعیات

اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص‌است، و تحقیقاتی که در انعکاس وانکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس

Exposant (۲) Lettres majuscules et minuscules (۱)

و قزح وقواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین ومانند آنها نموده ، در ترقی علوم طبیعی دخالت تام داشته است ، وآنچه از آن تحقیقات درست تر است راجع به انکسار نور است در عبور اجسام مختلف. وهم اکنون قاعده‌ای که دکارت دراین خصوص کشف کرده به اعتبار خود باقی است (قاعدهٔ نسبت جیب زاویهٔ تابش وانکسار) و تحقیقات فوق را هم آن دانشمند بنابر همان قوهٔ ریاضی و برطبق روش مخصوص خود به عمل آورده است.

با وجود استعداد فوق العادهٔ دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که به استواری ودرستی ریاضیات داشته است این فن را مقصد قرار نداده وفقط راه وصول به علم دانسته است وپس از ابداعاتی که در جبر ومقابله و هندسه نموده وتحقیقاتی که درمناظر ومرایا بعمل آورده وقسمت مهم آنهارا درنخستین تصنیف معروف خود که مصدر به رسالهٔ گفتار می‌باشد ثبت کرده است ، ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا برخلاف پیشینیان که از علم فایدهٔ دنیوی نمی‌خواستند ، دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است

استفاده از علم برای کار دنیا

که باید از علم برای بهبودی زندگانی نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً به علم طب امیدواری بسیاری داشته است که به آن واسطه موجبات تندرستی ودرازی عمر فراهم شود وبه این منظور درسالهای آخر زندگانی بیشتر به تشریح بدن وچگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود ودر این مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار به او چندان امان نداد که آنهارا تکمیل کند وکوشش دیگران خواه ازمعاصرین دکارت یا متأخرین چنان برنتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت به بیان تحقیقات او نداریم ، هرچند درضمن فلسفهٔ دکارت درکلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد .

۳ـ فلسفهٔ دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت دراکتشافات علمی حاصل نموده و به اجمال بیان کردیم همه در روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده

بود ولیکن چنانکه پیش ازاین اشاره کرده‌ایم همت بلند او به آن نتایج قانع نمی‌شد وهمواره درفکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع و به عبارت دیگر : علم کل بود ، زیرا اونیز مانند قدما نظر داشت به این که حکمت باید جمع معلومات وبیان کلی عالم خلقت باشد ، چنان که دربعضی از نوشته‌های خودمی گوید فلسفه یعنی خردمندی، وخردمندی گذشته ازحزم وعقل عبارتست : ازمعرفت کل آنچه انسان می‌تواند بداند، خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه‌برای حفظ تندرستی ، یا اختراع فنون و در جای دیگر می گوید : فلسفهٔ حقیقی‌جزء

حکمت چیست

اولش‌مابعد الطبیعه است ، وجزء دومش‌طبیعی بنابراین : فلسفه درختی‌است که ریشه اش مابعدالطبیعه وتنه‌اش طبیعی است ، وشاخه‌هائی که ازاین تنه برمی‌آید علوم دیگر می‌باشند که عمدهٔ آن‌ها «طب» و «اخلاق» و «علم الحیل» (۱) است و نظر بهمین عقیده برخلاف ارسطو وپیروان او که ازطبیعت ابتداکرده به مابعدالطبیعه منتهی می‌شدند ، دکارت درفلسفه ازما بعدالطبیعه آغازکرده به طبیعت می‌رسد به عبارت دیگر؛ آن ها ازظاهر به باطن پی‌می‌بردند، دکارت ازباطن پی‌به ظاهر برده است .

این مردهوشمند متوجه بوده است که درعنفوان جوانی شخص هراندازه باقریحه و استعداد باشد ، برای تأسیس حکمت آماده نیست بنابراین پس‌ازیافتن روش علمی واکتشافاتی که درعلوم‌نمود، چند سالی‌بازبسیر آفاق وانفس پرداخته و درکارجهان تجربه حاصل کرد ، ویك‌چند درهلاندگوشهٔ انزوا گرفت ؛ آنگاه بنای نوشتن و تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثهٔ قلمی با فضلای عصر خود گذاشت، فلسفهٔ اواز مجموع آن تصانیف ونوشته‌باید استنباط شود.

بنابر آنچه پیش گفتیم ، تحقیقات فلسفی دکارت شامل دوقسمت است مابعدالطبیعه(الهیات) و طبیعت . آنچه راجع به مابعدالطبیعه

---

(۱) Mècanique

است در بخش چهارم «گفتار» و رسالهٔ «تفکرات» و بخش اول رسالـهٔ «اصول فلسفه» بیان کـرده است، و تحقیقـات راجع به طبیعت را در رساله های چند

مابعدالطبیعه وطبیعت

قیدنموده. و ما حصل آن ها را دربخش دوم وسوم وچهارم رسالهٔ «اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

الهیات

دکارت همچنان‌که درروش کسب علم، جادهٔ کوبیدهٔ پیشینیان‌را رها کرده، راه تازه درپیش گرفت، نسبت بخود علم نیز همین‌شیوه را اختیارکرد. یعنی: آنچه را ازپدر ومادر ومردم واستاد ومعلم وکتاب‌آموخته‌بود، نیست انگاشت: بساط کهنه‌را برچید، و طرح نو درانداخت، پس بنابراین‌گذاشت، که جمیع محسوسات‌ومعقولات ومنقولات را که درخزینهٔ خاطردارد، موردشك و تردید قرار دهد نه به قصد این‌که مشرب شکاکان اختیـار کندکه علم را برای انسان غیر ممکن می‌دانند؛ بلکه بـاین نیت که به قوهٔ تعقل و تفحص شخصی خویش

شك دستوری

اساسی درعلم بدست بیاورد، ومطمئن شودکه علمش عاریتی‌وتقلیدی نیست. به عبارت دیگری: شك را راه وصول به یقین قرار داد، و از این رو آن را «شك دستوری» (۱) یعنی «مصلحتی» خـوانده است، وگاهی هم «شك افراطی» (۲) می‌گوید تـا آشکار بـاشد که عمداً شك را به درجهٔ افراط ومبالغه رسانیده است. و موجبات شك وتردید درمعتقدات را چنین بیان می‌کند: کـه بمحسوسات اعتبار نیست، زیرا حس خطا بسیارمی‌کند، وچون درخواب شخص‌بهیچوجه شبهه دربطلان مشهودات خویش‌ندارد، وحال آنکه یقیناً باطل‌است، پس: از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبارنیست؟ وآیا یقین است که من خود موجودم ودارای جسم وجانم؟ وچگونه می‌توان دانست که مشیت خداوندبراین قرار نگرفته

(۱) Doute méthodique (۲) Doute hyperbolique

که من درخطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است ؛ و حتی یقین من باینکه دو وسه پنج می‌شود شاید ازشبهاتی باشد که شیطان به من القا کرده است ، وبنا براین کلیهٔ افکار من باطل باشد، پس : فعلا تکلیف من آنست که درهمه چیز شك داشته باشم ، وهیچ امری ازامور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی ازقید افکارپیشین رهاشد وهیچ معلومی نماند. که محل اتکاء بوده ومشکوك نباشد ، متوجه شدم که هرچه را شك کنم این فقره‌را نمی‌توانم شك کنم که شك می کنم . چون شك میکنم پس فکر دارم، ومی‌اندیشم پس کسی هستم که می‌اندیشم ، پس، نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد اینست که « می‌اندیشم پس هستم» این عبارت که « می‌اندیشم پس هستم » یا «فکر دارم پس وجود دارم» (۱) در تاریخ فلسفهٔ اروپا باقی مانده ، ومعروفترین یادگار دکارت است .

میاندیشم
پس‌هستم

فضلای معاصر او خرده گیری کرده و گفته‌اند با آنکه به برهان قیاس پشت پا زده بودی ، دراساس فلسفهٔ خود برهان اقامه نمودی وبدون اینکه ملتفت باشی صغری وکبری ترتیب دادی ، به این‌قسم «هرچه می‌اندیشد وجود دارد ، ومن می‌اندیشم پس وجود دارم» و لازمهٔ این استدلال آنست که پیش‌از تصدیق بروجود خود ، دومقدمهٔ دیگریعنی صغری وکبرای سابق‌الذکررا تصدیق‌کرده باشی ، پس شك دستوری خراب شد واساس فلسفه باز باصول منطقی برگشت ، آنهم ناقص ، زیرا که کبرای قیاس خودرا ثابت ننمودی ، امادکارت جواب گفته است : که این اصل که «اندیشه دارم پس وجوددارم» از ترتیب قضایای صغری وکبری بدست من نیامده ، بلکه بوجدان و بداهت دریافته‌ام ، وازروش خود به درنشده‌ام که تنهامعلومات سادهٔ بسیط راکه صرف به وجدان ادراك کنم و درنظرم بدیهی باشد مورد قبول قراردهم .

Je Pense donc je suis (۱)

دکارت می‌گوید: پس‌ازآنکه به هستی‌خویش مطمئن‌شدم ، توجه کردم بــه اینکه چــه هستم ، ودیدم هیچ حقیقتی را دربــارهٔ خود نمی‌توانم به یقین قائل باشم . جزفکر داشتن ، زیرا تا فــکر دارم

ماهیت نفس

می‌توانم خودرا موجود بدانم ، و اگــر فکر (شعور) ازمن زائــل شود ، دلیلی بروجود داشتنم نخواهد بود، وچون وجودم (یعنی وجــود نفس یــا ذهنم) فقط مبتنی برفکرداشتن‌است، واثبات این‌وجود درحالی میسر شدکه هنوز وجود بدن و اعضای‌آن ثابت نگردیــده ، پس : اثبـات وجود نفس محتاج به اثبات بدن ومکان ولوازم دیگرنیست ، پس : حقیقت وماهیت من (یعنی نفس من) جز فکــر چیزی نیست . و از کلمات دکارت برمی‌آیدکه مرادش از فکر همهٔ احــوال و متعلقات نفس است ، از حس وخیــال وشعور وتعقل و مهر وکین و اراده و تصور وتصدیق وغیر آنها ، ومی‌گوید : هرگاه‌کسی مــدعی شودکــه مدرکات محسوس ومخیل‌یقینی‌تر ازعلم به وجود نفس ، یاذهن‌است، گوئیم : چنین نیست ، زیرا محسوسات ومخیــلات را هم ذهن درك ، می‌کند وبخواه حقیقت داشته باشند یا تخیل‌صرف باشند ، دلیل بر وجود ذهن یا نفس‌که‌آنها را درك یا تخیل می‌کند می‌باشند ودراین خصوص شبهه نمی‌توان‌کرد .

پس از اثبات وجود نفس ومتعلقات‌آن : نخستین حقیقتی کــه دکارت خودرا براثبات آن توانا دیده ، وجود صانع است . ولیکن مقدمتاً می گوید ، در ضمن این تحقیقــات یك اصل هم بر من مسلم

مایهٔ یقین

شد وآن‌اینست‌که: هرچه را عقل‌روشن و متمایز دریابد حق است ، چنــانکه یقین من به وجودنفس ازاین جهت میسرشدکه‌آن را روشن‌ومتمایز دریافتم، واین حکم برای تحصیل علم‌دردست من قاعده ای‌کلی‌است، واین درواقع عبارت دیگری است از همان قاعدهٔ نخستین ازقواعد چهارگانهٔ روش تحصیل علم‌که پیش ازاین بیان‌کرده‌ایم .

مقدمهٔ دیگر اینکه : به جز نفس‌آنچه من ادراك می‌کنم ، جز

احوال نفس یعنی آنچه بر ضمیرم می‌گذرد چیزی نیست ، و آن یا ارادیات است یا انفعالات ، یا تصدیق یا تصور. نسبت به ارادیات و انفعالات راست و دروغ وخطا وصواب مورد ندارد وفقط می‌توان نیکی وبدی درباره آنها قائل شد . به تصدیقات هم اعتمادی نیست ، زیرا بسیار دیده‌ایم که درآنها خطا واقع می‌شود . پس این سه قسم ازذهنیات را کنارمی‌گذاریم وتصورات رابه نظرمی‌گیریم، یعنی معانی ومفهوماتی که در ذهن ما است ، ومی‌بینیم آن معانی سه قسم ممکن‌است باشند:

احوال نفس

نخست «فطریات» (۱) یعنی صوری که همراه‌فکرند ، یاتحولات فکر، یا قاعدهٔ تعقل می‌باشند . دوم «مجعولات» (۲) یعنی‌صوری‌که قوهٔ متخیله در ذهن می‌سازد . سوم «خارجیات (۳) یعنی، آنچه بــه وسیلهٔ حواس‌پنجگانه ازخارج واردذهن می‌شود تصوزات مجعول را چون متخیله می‌سازد، می‌دانیم که البته معتبر نیستند. مفهوماتی هم که ازخارج دارند، اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود درذهن ما با امر خارجی مطابق باشد ، چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست،مسلماً با حقیقت موافقت ندارد ، زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خــورشید چندین هزاربرابر کرهٔ زمین است ، وحال‌آنکه صورتش در ذهن ما به اندازهٔ یك کف دست هم نیست .

تصورات سه قسم است

درهرحال چون مسلم است که هیچ امرحادثی بی علت‌نمی‌شود و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر ازحقیقت معلول نتواند بود، و همچنین کامل ازناقص برنمی‌آید وقائم به اونمی‌تواند باشد ؛ بلکه منشأ ومقوم هرامر اگر ازاوکاملتر نباشد لااقل به کمال اوبایدباشد ، پس ، معانی‌وصوری

تصورات معلولند نه علت

---

(۱) Idées innées به عبارت دیگر : تصورات ناشی از عقل که ذاتی‌انسان است. (۲) Idées factices که می‌توان‌آن را تصورات خیالی‌نامید (۳) Idées adventices یا تصورات‌حسی

که در ذهن من است ، یا باید مخلوق ذهن من ، یعنی ناشی ازوجود خودم باشد ، یاحقیقتی خارجی آن را در ذهن من ایجادکرده باشد ، وآن علت خارجی هم لااقل به اندازهٔ ذهن یعنی نفس من دارای حقیقت و کمال باشد .

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر می گذرانم، می بینم بعضی اصلا روشن ومتمایز نیستند ، تابتوانم آنهارا حق بدانم، مانند ، گرمی وسردی وروشنائی وتاریکی وامثال آن ، زیراکه مثلا نمی دانم آیا سردی عدم گرمی است، یاگرمی عدم سردی است ، یا هر دوحقیقت دارند . وشاید هیچکدام حقیقت ندارند پس ، اگرحقیقت ندارند منشأ حقیقی هم ندارند ، یعنی : جنبهٔ نقص وعدمی ذات من منشأ آنها است ، واگرحقیقتی دارند ، چنان ضعیف است که ذات خود من ازآنهاقوی تراست ، وممکن است منشأ آنها باشد ، واما تصورات دیگرکه درذهن من است مانند: جسم ومدت وعددوغیرآن ،که روشن ومتمایز وبنابراین بایدآنها را حق بدانم . بازنمی توانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند ، زیرا مثلا درخصوص جسم هرچنداودارای ابعاد است ، ونفس من ابعادندارد ، وبنابراین باهم متباین اند ،اما هردوجوهرند ، وجوهر جسمانی برتر وقویتر ازنفس من نیست ، پس تصورجسم واحوال اوممکن است ناشی از نفس خود من وبسته به او باشد . تصورمدت راهم می توانم مخلوق ذهن خود بدانم ، زیراوجود خود را درحال حاضر می بینم وبه یاد دارم که پیش ازاین هم موجود بودم ، ونیز چون افکار واحوال مختلف یعنی متعدد درنفس خود می بینم تصورعدد در ذهنم ایجاد می شود، حاصل اینکه هیچیك ازصور ذهنی خود را نمی یابم که مجبور باشم برای اومنشأ وعلت خارجی حقیقی قائل شوم .

برهان اول بروجود صانع

باقی می ماند یك امروبس ، وآن تصوری است که ازخداوند درذهن دارم، یعنی : ذات نامتناهی وجاوید وبی تغییرومستقل وهمه دان وهمه توان، که خودمن وهرچیز دیگری که موجود باشد معلول ومخلوق او ست . این تصور را حق اینست که نمی توانم ازخود ناشی بدانم ، زیرا من وجودی محدود و

متناهی هستم ، پس، نمی‌توانم تصورذات نامحدود ونامتناهی راایجاد کنم. زیرا که حقیقت ذات نـامتناهی قوی‌تر از حقیقت ذات محدود است ، وناچارباید تصور ذات‌نامتناهی درذهن من ازوجود نامتناهی ایجاد شده باشد ، واگربحث کنندکه آن تصورهم مانند تصورسردی و تاریکی امرعدمی است ، وممکن است مخلــوق ذهن بــاشد ، جواب می‌گویم ، چنین نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق ، وکمال امر عدمی نیست ، ومن شك دارم وشك داشتن از نادانی است ، وخواهش دارم، وخواهش داشتن ازنیازمندی است. پس، من ناقصم و ازنقص پی به‌کمال نمی‌توان برد، بلکه به‌سبب تصور کمال‌که در ذهن من هست به نقص خود برخورده وطـالب کمال شده‌ام ، ونیزکمال از تصورات مجعول نیست ، زیرا نمی‌توانم آن را متبدل وکم وبیش کنم، ازخارج هم به ذهنم نیامده ، زیراکه ازمحسوسات‌نیست. بنابراین ازتصورات فطری است وچون بی‌علت‌نمی‌تواند باشد پس‌موجدش همان‌ذات‌کامل نامتناهی خواهد بود .

ونیزفکر می‌کنم که‌آیا هستی مــن مستقل است یا طفیل هستی دیگری است ؟ پس، می‌بینم اگرهستی من مستقل بود ، یعنی خــود باعث وجود خویش می‌بودم ، همهٔ‌کمالات را به خود می‌دادم وشك و خواهش در من نمی‌بود ، وخدا می‌بودم.

برهان دوم

اما من‌که عوارض رانمی‌توانم بــه خود بدهم چگونه هستی به خودبخشیده‌ام به علاوه اگرمن توانائی‌داشته‌ام که به خود هستی بدهم البته باید بتوانم‌هستی خود رادوام‌دهم،وحال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته به وجود دیگــری است وآن دیگری یقیناً خدااست یعنی وجود«کامل واجب قائم به ذات» است وچون قائم به ذات است ، البته جمیع‌کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه ، زیراکه کمال بالقوه عین نقص است وحـاجت بـه توضیح نیست‌که انتساب وجود من به پدر ومـادرهـم مسئله را حــل نمی‌کند . زیراکه‌آنچه را می‌توان به پدر ومادر نسبت داد تن‌است حال‌آنکه ماگفتگواز روان میکنیم . واگر بحث‌کنندکـه شایـد من معلول علت‌های چند هستم‌که جمعاً کمال‌اند،گوئیم: یکی‌ازکمالات

که تصور آن را در ذات باری دارم یگانگی وجامعیت اواست. واگر چنین وجودی نبود من این تصوررا نداشتم .

ونیز گوئیم بعضی امور جزء ذات وحقیقت بعضی چیزهاست ، وبا هم تلازم‌دارند ، مثلا : دوقائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ، ذات باری هم با وجود تلازم دارد چراکه عین کمال‌است وکمال‌بدون وجودمتصور نیست. چه اگر موجود نباشد کامل نخواهدبود، مانند : اینکه کوه بی‌دره متصور نمی‌شود ، واگر بگویند ، ممکن است مثلثی نباشدکه دو قائمه بودن زوایایش لازم آید ، وکوهی نباشدکه وجود دره لزوم یا بد . گوئیم : این قیاس باطل است ، زیرا نسبت وجود به ذات‌کامل مانند نسبت دره است به‌کوه . یعنی : همچنانکه کوه‌بی دره نمی‌شود ذات‌کامل هم بی وجود نمی‌شود .به عبارت دیگر وجود ذات‌کامل‌واجب است (۱) .

برهان سوم

پس وجود ذات باری یعنی «کامل نامتناهـی» ثابت است وهر چند ذهن من به واسطهٔ نقص ومحدودیت خود نمیتواند بر آن محیط شود، وچنانکه حق او ست فهم کند، ولیکن روشن ومتمایز درمی‌یابد چنانکه فی‌المثل‌کوه را درآغوش نمی‌توانم بگیرم ، اما می‌توانم آن را لمس کنم ، واکنون‌که وجود خداوند ثابت شده ، می‌فهمم‌که یقین من به اینکه هرچه روشن ومتمایز ادراك می‌شودحق است ، همانا به سبب اینست‌که ذات‌کاملی موجد وخالق کل‌امور است به این معنی، که چون خالق‌کامل است ، پس : البته راست ودرست است وفریبنده نیست ، زیراکه فریبندگی‌ازعجز ونقص است ، واگر تصورات روشن و متمایزی که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد ، یا حقانیت ازآنها سلب شود ، پس : خداوند باید فریبنده باشد ، وچون خداوند فریبنده و بخیل نمی‌تواند باشد ، پس،هرچه عقل‌آن را روشن ومتمایزمی‌یابد، همواره راست وحق ومحل اعتماد است .

مایهٔ یقین

---

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده وبه عباراتی ادا کرده است که درصفحهٔ ۹۱ نقل کرده‌ایم .

حال ممکن است ایراد کنند : پس چرا در بسیاری از موارد خطا می‌کنیم آیا در آن موارد خداوند ما را به خطا نمی‌اندازد ؟ گوئیم : نه ، خطای ما به سبب آن است که ذات ما کامل نیست ، وچیزی است میان نیستی وهستی کامل ، پس هـرچه را درست دریابیم ، از جهت جنبهٔ وجودی ، یعنی منتسب به خدااست و آنچه خطا می‌کنیم ازجهت جنبهٔ عدمی ونقص خود ما است ، ودر تصوراتی که عقل انسان روشن ومتمایزدرك می‌کند،خطا واقع نمی‌شود، بلکه خطا همیشه در تصدیقات است ، و

منشاء خطا

سبب آن اینست که نفس انسان دوقوه دارد : یك قوهٔ فعاله ویك قوهٔ منفعله . قوهٔ فعاله مایهٔ عزم وارادهٔ او ست ، وقوهٔ منفعله وسیلهٔ علم وحصول تصورات ذهنیهٔ او، وانسان هروقت تصدیق، یعنی حکم‌به‌نفی واثبات می‌کند، ارادهٔ اودخیل‌می‌شود یعنی به قوهٔ فعالهٔ نفس‌تصورات حاصله درعقل را ترکیب کرده ، قضایا می‌سازداما عقل‌انسان محدود ومقید است ، واراده‌اش نامحدود وآزاد . پس هرگاه ارادهٔ خود را شامل اموری می‌نماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده ، و روشن ومتمایز درك ننموده است، به خطا می‌رود.پس، اگرمراقب ومتوجه باشدکه موضوع نفی واثبات نسازد ، مگر آنچه را روشن ومتمایـز درك می‌کند همیشه به راه درست خواهد رفت .

واگر بحث کنند،چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که به خطا رویم؟گویم من که ذات نـاقص وضعیفم نمی‌توانـم غایات افعال الهی‌را دریابم، ولیکن اینقدرمی‌دانم که من‌یك‌جزء از اجزاء خلقت خداوند هستم ، وجزء البته ناقص است . اما کل عالم خلقت را اگر جمعاً بگیریم یقیناً کامل است .

دکارت قدرت ارادهٔ خداوند را محدودبهیچ‌گونه حدی نمی‌داند، حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید . زیـرا که ضروریات عقلی را هم خود اوخلق‌کرده است . هرچه محال است برحسب مشیت محال‌شده، وهرچه حق است ، اوحق قرار داده . ومی‌توانست خـلاف آن مقرر

دارد. واراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است نیز تعلق دهد. به عبارت دیگر هم خالق وجود است هم جاعل ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان ما را به قواعد عقلی متزلزل سازد، وحقایق ثابت (۱) اند، زیرا آنچه مشیت الهی مقرر ساخته تغییر نمی‌پذیرد چه: آنکس که اراده‌اش متبدل می‌شود ناقص عاجز است، به عبارت دیگر: راست است که ارادهٔ خداوند بر امر محال تعلق نمی‌گیرد، اما نه به علت اینکه نمی‌تواند تعلق بگیرد، بلکه به سبب اینکه ارادهٔ او آن امر را محال قرار داده. واراده‌اش تغییر ناپذیر است.

ارادهٔ نامحدود الهی

خداوند هم صانع است، هم حافظ به قول حکمای ما: هم علت «محدثه» است، هم علت «مبقیه» واز کلمات دکارت چنین برمی‌آید: که حافظ ومبقی بودن خداوند را به این وجه قائل است که: عمل خلق «مدامی» است (۲) واگر آنی خداوند از خلق بازمی‌ماند عالم معدوم می‌گردید.

خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه از همهٔ گفته‌های پیشینیان سلب اعتماد نمود، وجمیع معلومات ومعتقدات خویش را محل شك وتردید قرارداد، وبنابر آن شد که شخصاً اساسی برای علم ویقین به دست آورد به شرحی که بیان کردیم: نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود، و دومین اصل وجود ذات باری، آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد، ودر این مورد می‌گوید بنابر اینکه اطمینان حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن ومتمایز درك می‌کند حق است، پس: هیچگاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جداگانه تعقل کنم، یقین خواهم داشت که آن دوچیز است نه یك چیز.

حال چون به خوبی درك می‌کنم که نفس من فقط فکر دارد (۳)

---

(۱) Vèrités éternelles (۲) Création continuée

(۳) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس وشعور و تعقل وغیر آنها است.

وابعاد ندارد ، ونیز تصور روشن متمایزی دارم ازذات دیگری ، که ابعاد دارد وفکر ندارد، وآن‌تن وجسم می‌باشدپس: یقین‌است که نفس وبدن دو چیزند. ازطرف دیگر تأثراتی برنفس‌واردمی‌آیدواحساساتی‌می‌کنم که چون‌به‌اختیارخودم‌نیست‌مخلوق‌نفس‌من‌نمی‌باشد، وآنهارا‌طبع‌منتسب‌به چیزهای خارجی‌میکنند واکنون‌که به‌مدرکات‌خوداعتمادپیداکرده‌ام، می‌توانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن واجسام دیگرکه‌تنم را احاطه‌کرده‌اند می‌شوم ، ونظر بهمان‌تأثرات که ازتن یا بوسیلهٔ تن برنفس واردمی‌آید، نمی‌توانم نفس وتنم رابا یکدیگر غیرمرتبط بدانم ،ولی نفس را درتن‌مانند ناخدا درکشتی نمی‌نگرم ، بلکه درعین اینکه آنها را دوچیزمی‌بینم ناچارم‌میان آنها نوعی ازیگانگی قائل‌باشم. جزاینکه بعضی‌امور‌را هم‌درطبیعت تصور می‌کنم که خلاف حقیقت است ، وبایدازآن اشتباهات‌بپرهیزم، چنانکه ازبعضی اجسام ادراك گرمی می‌کنم ، وچنین می‌پندارم‌که آنها همان گونه‌گرمی دارندکه من دروجودخود دارم ،وحال‌آنکه آنچه را می‌توانم معتقد شوم اینست : که درآتش چیزی هست‌که در وجودمن ایجاد حس‌گرمی می‌کند ، اما ازاین احساس نباید دربارهٔ حقیقت شیاء عقیده‌ای اتخاذکنم ،زیرا ادراکات حسی درانسان تنها برای‌تمیز سود از زیان و تشخیص مصالح وجود است ووسیلهٔ دریافت حقایق نیست .

عالم جسمانی

حواس وسیلهٔ درك حقایق نیستند

حاصل اینکه ازاین سیر وسلوك سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمد : نفس و جسم وذات باری . واین سه حقیقت را جوهر می‌نامد ، چون قائم بذات می‌باشند وهریك ازآنها صفت اصلی(بقول بعضی حکما صفت نفسیه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص به خود: صفت نفس‌فکر است (شعور) ، صفت جسم ابعاد است ؛ وصفت باری کمال ، وباقی امور همه احوال این سه حقیقت‌اند . ضمنا توجه می‌دهیم، که دکارت

جوهرهای سه‌گانه

«مقولات ده‌گانه» و«کلیات پنجگانهٔ» ارسطو راکنار گذاشته ، همهٔ امور راسه قسم می‌شمارد: نخست آنچه قائم‌بذات است که«جوهر»(۱) می نامیم ، و می گوید قائم بـه ذات حقیقی یکی بیش نیست ، یعنی : ذات باری که جوهر مطلق نامحدوداست ، ونفس وجسم جوهر نسبی محدودند، دوم صفت «اصلی» (۲) جوهر(یاصفت نفسیه) که‌مقوم ماهیت وحقیقت او است ، و آن درهریك ازجوهرهایکي بیش‌نیست (فکردرنفس بعد در جسم‌کمال در واجب‌الوجود) . سوم«حالات»(۳) و « عوارض جوهر » که بدون جوهر موجود ومتصور نمی‌شوند .

این بودخلاصهٔ تحقیقات دکارت درمابعدالطبیعه، یا فلسفهٔ‌اولی که به ترتیبی درآورده‌وبه عباراتی اداکردیم‌که فهم‌آن‌آسان‌باشد. و چنان‌که ملاحظه می‌فرمائیدآن دانشمند دراین‌باب چندان به طول و تفصیل قائل نگردیده ، ووارد مباحث بسیارنشده ، ورروی هم‌رفته آشکاراست‌که ازمسائل فلسفهٔ اولی به‌کمترین مقدار ضرورت قناعت داشته ، ودربعضی ازنامه‌ها تصریح‌کرده است به اینکه : شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر درآن مسائل نماید، وهمین قدرکافی است‌که درهمهٔ عمریکمرتبه اصول مابعدالطبیعه را فهم وضبط کند، و وبقیهٔ اوقات را به مطالعات دیگرمشغول‌دارد،ودربارهٔ خودمی‌گوید، من سالی بیش ازچند ساعت معدود به افکار راجع به مابعدالطبیعه نپرداخته‌ام ، وهمین اندازه هم‌که در این باب اهتمام ورزیده است، چنانکه پیش ازاین‌گفتیم ، برای ابن‌بوده، که اساس ومأخذ بـرای یقین به معلومات به دست بیاورد. امااین‌که ازعهدهٔ این‌کاربه‌درستی برآمده یانه ؟ داستان دیگری است .

طبیعیات

پیش ازاین گفته‌ایم‌که دکارت بهمهٔ‌بعلوم‌به‌نظرریاضی مینگریست ودرهرموضوع‌ازآن جنبه تحقیق‌می‌کرد. درطبیعیات این‌کیفیت به خوبی‌محسوس است ، چنان‌که ازبیان‌آینده معلوم خواهد شد .

اصول طبیعی

---

(۱) Substane (۲) Attribut (۳) Mobes

به‌عقیدهٔ دکارت علت غائی امورعالم برانسان معلوم‌شدنی‌نیست، وبشر نباید مدعی باشد که درمشورت‌خانهٔ خدا راه یابد ، پس ، در علم و حکمت دنبال علتهای غائی امورنباید رفت ، و فقط چگونگی واسباب وعلتهای فاعلی ومحدثهٔ آنها را باید جست .

علت غائی را نباید جست

به هیچ خاصیتی ازخــواص جسم ؛ ازرنگ وبو ومزه وگـــرمی وسنگینی وغیرآنها اعتنا نبایدکرد، وآثاری راکه به حواس ادراك می‌شود ومعقول نیست نباید معتبردانست ، زیــراکــه هر یك ازآن خواص را چون درنظر بگیریم می‌بینیم مواردی هست‌کــه مفقودند ، واز فقدان آنها هستی جسم نیست نمی‌شود، پس‌آن خواص ضروری جسم وحقیقت او نیستند، ویك امر است وبس ،که بدون اوجسم تعقل‌نمی‌شود وآن بعدهندسی است (طول وعرض وعمق)که حقیقت جسم می‌باشد یعنی ؛ جسم‌همان بعداست ، وبعد همان جسم است ، وخواص دیگر واحوال اجسام‌تنها نتیجهٔ حرکات آنهااست ، وبرای‌بیان چگونگی وحقیقت‌عالم‌جسمانی، دکارت همین دوامر یعنی ؛ بعد وحرکت راکافی پنداشته ، ومخصوصاً دریکی ازنوشته‌های خود این فقره را تصریح کرده وگفته‌است : «بعد وحرکت‌رابه من‌بدهید جهان رامی‌سازم» ازاین قرارعلم طبیعی (فیزیك) مبدل‌به علم حرکات(مکانیك)(۱) می‌شودومباحث

جسم همان بعد است

خواص جسم همان حرکت است

---

(۱) Mécanique مترجمهای قدیم ما این فن را «علم‌الحیل» خوانده‌اند به سبب اینکه در زبان یونانی این لفظ به معنی تدبیر و حیله هم بوده است . مترجمهای اخیر جراثقال گفته‌اند به سبب آنکه فوائد جراثقال هم از این علم بــه دست می‌آید بــه عقیدهٔ اینجانب هیچکدام از این‌دواصطلاح مناسب نیست وفعلا علم‌حرکات رااختیار می‌کنیم‌که به حقیقت وتعریف این علم نزدیکتر است . لفظ منجنیق نیزهمان لفظ یونانی مکانیك است ، واینجانب تصور می‌کنم نخست میخنیق بوده وبه تصحیف منجنیق‌شده است .

آن همه مسائل ریاضی خواهد بود

دکارت پس ازآنکه این اصول را اختیارمی‌کند چندین نتیجه می‌گیرد ، ازجمله اینکه ، عالم جسمانی نامحدود است، زیرا برای ابعادحد نمی‌توان تصورکرد . دیگراین که چون حقیقت جسم بعد است، وفضا و مکان بی‌بعد معقول نیست ، پس : هیچ مکانی بی جسم نمی‌شود یعنی ، خلاء موجود نیست ، واگرمکانی به نظر خالی بیاید از جهت نقص وعجز حواس ما است که وجود جسم را دراینجا ادراك نمی‌کنیم . دیگراین که جزء لایتجزای باطل‌است ، زیراهیچ بهره‌ای ازبعدنیست که قابل‌قسمت‌نباشد، بنابراین جسم بی نهایت قابل‌تقسیم‌است دیگر اینکه‌اجسام‌زمینی واجرام‌آسمانی ازیك جنسند ، وعالم سفلی وعالم علوی تفاوت ندارند ، زیرا که حقیقت همه بعد است ، وبطورکلی عالم جسمانی امرواحد است ، واجسام‌مختلف اجزاء یك‌کل‌اند ، به عبارت‌دیگر : هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود وامتیاز اجسام ازیکدیگر تنها به شکل ووضع‌آن‌هااست .

عالم نامحدود است

خلاء موجود نیست

جزء لایتجزی باطل است

اجرام آسمانی و زمینی یك جنسند

تحولات و عوارض اجسام : از گرمی و روشنی وسنگینی وجذب ودفع وهمهٔ‌آثار طبیعت ، نتیجهٔ حرکت اجسام است ، و حرکت جز نقل‌مکان چیزی نیست. وآن تغییروضع اجزاء واجسام است نسبت به یکدیگرپس : هرگاه جسمی نسبت به جسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن است ، وگر نه متحرك می‌باشد

حرکت‌فقط نقل مکان‌است

نتیجه اینکه هیچ جسمی‌حرکت‌نمی‌کند. یعنی، جابه جا نمی‌شود مگراینکه جای جسم دیگر را می گیرد ، و جسم دیگر

به‌جای اومی‌آید وچون عالم پراست پس‌حرکات اجسام سرانجام‌ناچار منحنی ودوری می‌شود .

حرکات دوری است

حرکت نخستین را خداوندبه جسم‌داده، وآن مستقیم بوده ، سپس به مقتضای قاعدهٔ فوق به سبب تصادم بایکدیگر، اجسام بی‌اختیار حرکت‌کرده ومی‌کنند ومی‌چرخند،وحرکات‌آنهاهمه با هم مرتبط است ، ودرهرآنی مقدار حرکتی‌که در جهان واقع می‌شود با مقدار حرکت اجسام دیگر برابر است . حاصل اینکه کلیهٔ عالم

جهان یکدستگاه کارخانه است

مانندیك دستگاه‌کارخانه است ،واجزای آن‌مانند چرخها وآلات دستگاه میباشد حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد .

قانون نخستین اینکه اشیاء در هر حالت هستند به همان حالت می‌مانند ، ساکن باشند به سکون ، ومتحرك باشند به حرکت باقی خواهند بود ، مگرآنکه قاسر و مانعی

قوانین حرکات اجسام

پیش بیاید . قانون دوم آنکه ، هرجسم متحرکی حرکت خود را به خط مستقیم امتداد می‌دهد، وانحراف ازخط مستقیم «عارضی» و به سبب مانع است . قانون سوم اینکه ، هرگاه جسم متحرکی باجسم دیگری تصادم‌کند ، اگرقوهٔ حرکت اوکمتر ازآن دیگری باشد ، ازحرکت او کاسته نمیشود ، اما اگر بیش از اوباشد اورا حرکت می‌دهد ، وبه اندازهٔ حرکتی‌که به او داده‌از حرکت خودش میکاهد .

چون به موجباتی‌که‌گفتیم ، حرکات اجزاء عالم دوری میشود، طبعاً درنقاط مختلف جهان مراکزی درست شده‌که مقداری ازمواد جسمانی گردهریك ازآن مراکز به گردش درافتاده ، وحالتی مانند

گردباد های دکارت

«گرد باد» تشکیل داده‌اند، و مرکز هر گرد بادی ستاره ایست، و زمین جزء گردبادی است که خورشید مرکز آن است، و با سیارات دیگر به تبعیت گرد بادی که جزء آن هستند دورمرکز می‌چرخد، ودر اینجا برای آن که گرفتار زحمتی که بگالیله وارد آمد نشود خاطر نشان می‌کند که: نمی‌گویم زمین متحرك است، آن را نسبت به آسمان ساکن‌میدانم، ولیکن می‌گویم آسمانی که بزمین احاطه دارد و گردباد را تشکیل می‌دهد، دورمرکز خودگردش میکند، وزمین را همراه می‌برد (عیناً مانند کلام آن‌کس که گفت: پوستین افتاد منهم در جوفش بودم). درهرحال رأی دکارت درباب هیئت عالم وچگونگی حرکات ستاره ها و اصطلاح «گردباد» که در مقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیارنموده‌معروف‌است ومدتهامیان‌اهل ذوق ومعرفت مطرح گفتگو بوده است.

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه و اجزاء آنها برابر بوده است، ولیکن درضمن حرکاتی که عارض آنها شده، و به سبب تصادم اجسام بایکدیگر؛ این تشابه وبرابری برهم خورده و اختلافات امروزه وتبعات آن بروزکرده است، ومواد برسه قسم عمده منقسم شده‌اند.

مواد سه قسم‌اند

یك قسم که شکل و حجم‌اجزاء آن درشت و سنگین هستند، و حرکت کردن‌آنها آسان نیست، وتیره‌وحاجب ماوراء می‌باشند، و زمین و سیارات از این قسم تشکیل شده اند. قسم‌دیگر که اجزاء آن مانند سنك ریزهٔ مدور خرد شده‌اند، و حاکی ماوراء می‌باشند و برزمین و سیارات احاطه دارند و آسمان آن‌کرات ازآنها صورت گرفته است. قسم سوم که در نتیجهٔ تصادم سایر اجزاء به یکدیگر از آنها تراشیده شده، و بسیار خرد ونازکند، و خورشید و ستارگان ثابت از آن تشکیل شده‌اند. به عبارت دیگر؛ عناصر را سه قسم میتوان تقسیم کرد که عنصر خاکی وعنصر هوائی وعنصر آتشی. و روشنی بواسطهٔ

عنصر آتشی درست میشود ، وگرمی وجذب مغناطیسی و سنگینی و ترکیب مواد با یکدیگر وجذر ومد دریا و غیر آنها همه در نتیجهٔ حرکات اجزاء مختلف مواد می‌باشند ، وحرکات آنها دفعی است ، ومدت ندارد یعنی ، مثلا نور خورشید و ستارگان دریك آن بـه ما میرسند احساسات وادراکات ما نتیجهٔ تلاقی‌آن حرکات است باعضاء حواس ما ، مانند، ادراکی‌که ازشکل ووضع اشیاء می‌کنیم هنگامی که سرعصای خود را به آنها آشنا می‌سازیم ، و به واسطهٔ حـرکتی که در عصا حادث میشود و به دست ما می‌رسد ، امور چند استنباط می‌نمائیم .

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی جان میباشند ، وجان داشتن مستلزم وجود وامری زائد برخواص جسم‌که «بعد وحرکت» باشد نیست ، و جانوران فقط ماشین و دستگـاه می‌باشند ، ولیکن ماشین های‌کامل هستند ، وبسیار بدقت ونفاست تعبیه شده‌اند ،چنان که دستگاه های ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و نـاقص است ، اما از همان نوع است وحتی تن انسان هم این صفت رادارد، و جزماشین چیزی نیست . جزاینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایهٔ حس وشعور وتعقل اواست ، و امری زائد بـر تن است . و چنانکه پیش گفتیم ،با جسم بکلی متباین است، ودخالتی درکارهای حیوانی تن ندارد ، و اینکه میگوینـد ، بیرون رفتن روان از تن سبب مرك میشود ، خطا است بلکه برعکس مـرك سبب بیرون رفتن روان از تن است ، وسبب مرك فساد وتباهی تن میباشد ، چنـانکه چون برماشین عیب راه یافت ، ازکار بازمی‌ماند . و همچنین اشتباه است‌که ، حرکات تن ناشی از نفس می‌باشد بلکه مایهٔ حرکت‌اعضاء تن حرارتی است‌که دراو موجود است. وآن حرارت هم مانندگرمی آتش است ، وحدوث و زوالش بهمان شرایط وقواعد واقع میشود. و هوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد ، وفایدهٔ تنفس همین است ، ونیز دکارت از نخستین اشخاصی است‌که اعتقاد به دوران خون را تأیید‌کرده است .

و اما روان یا نفس‌که وظیفه‌اش از تن بکلی جدا است ، بعضی

ازاعمال خود را مستقلا از تن انجام میدهد مانند : تعقل و تفکر، و بعضی دیگررا بتوسط تن مانند: احساس ودرك لذت ودرد ومهروکین وغیر آنها ، وهرچند روان درتمام تن تأثیردارد ، ولیکن بیشتر بـه توسط مغز کارمی کند وازغرایب عقاید دکارت اینست که، غدهٔ صنوبری مغزرا مقر اختصاصی روان می‌داند .

اما جانوران دارای روان نیستند . و باین سبب حس وشعورو عقل ندارند، وحرکات آنها مانند ماشین است . چنانکه انسان هم اگرازعقل وشعورش صرف نظر کنیم، حرکات حیاتیش مانند جانوران حرکات ماشینی است ، وبنابراین «معرفة الحیات» هم شعبـه‌ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است .

علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رسالهٔ گفتار می گوید : چون بنابر این گذاشتم که کلیهٔ معلومات خودرا محل شبهه قراردهم، تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم ، دیدم درکارهای زندگانی نمی‌توانم به حال تردید بمانم ، وتاوقتی که اصول ومبانی محکم برای عقایدپیدا نکرده‌ام ، برسبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خـود بنمایم . آنگاه آن دستور را درضمن سه قاعده شرح داده ، ونکات لطیف درآن موقع بیان می کند (۱) پس بعد ازآنکه قواعد روش و اصول فلسفهٔ خودرا به دست آورد، درعلم اخلاق نیزمطالعات دقیق نمود اماکتابی به این عنوان ننگاشته وظـاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضهٔ اولیای دین شود ، وعقاید او را دراخلاق باید از نامه های اومخصوصاً آنهاکه به «پرنسس الیزابت» نـوشته است استنباط نمود . قسمتی از رسالهٔ « انفعالات نفسانیه» هم مربوط بـه اخلاق میشود، ولیکن آن رساله درواقع روان شناسی است بمعنائی که امروز برای این علم قائلند زیراکه اکنون درروانشنـاسی فحص درحقیقت وماهیت نفس نمیکنند ، واین بحث را بـه مـابعدالطبیعه محول نموده اند ، و روان شناسی علم به احوال روح است وبروزات

---

(۱) مراجعه کنید به گفتار دکارت بخش سوم.

آن . وروابط روح بابدن ، وتأثیرات آنها به یکدیگر ، واین علم امروز درنزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است ، و میتوان گفت که پس، از ارسطو اول کسی که ازراه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ، ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری می کنیم و به اشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا می‌نمائیم .

دکارت انسان را فاعل مختار می‌داند ، به این معنی : که اراده اش آزاد ، و دارای اختیار است . اما این آزادی و اختیار نه آنچنان است که ارادهٔ خود را بیشرط برهر چیز تعلق دهد ، یا اینکه به هرامر اراده کند انجام بگیرد . بلکه مقصود این است که ارادهٔ انسان قاسر ومانعی ندارد ، ولیکن البته به ترجیح بی‌مرجح نمی‌گراید ، و برای اختیارات خود دواعی دارد ، و همواره می‌خواهد نیکی وصلاح را برگزیند ، واز بدی بپرهیزد. و این قید منافی آزادی نیست . و بی طرف بودن ارادهٔ انسان را اختیار نمی‌توان گفت ، بلکه عین سرگردانی است . پس : انسان مختار است ، اما البته در هر مورد آنچه را صواب میداند اختیارمی‌کند، وطرف حق را می‌گیرد ،مگر این‌که به اشتباه افتد ، از آن رو که فهمش کوتاه است . و در همه حال درك حقیقت نمی‌کند ، زیرا که میان ارادهٔ انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می‌کند ومقرر می‌دارد،و انسان موجدحق‌نیست بلکه باید آن را تشخیص کند وپیروی نماید .

انسان مختار است

ونیز باید درنظرداشت : که اگر ارادهٔ انسان آزاد ونامحدود است ، قدرتش نامحدود نیست ؛ ولیکن قدرت خداوند حد ندارد ، و آنچه‌مقدر کرده‌محتوم‌است؛امااز‌طرف دیگر، چون‌خداوند وجودکامل است ، البته‌کاملا مهربان است . پس : آنچه‌به مامیرسد در خیروصلاح ماست. اگرچه ظاهراً با رنج وغم همراه باشد. پس نخستین‌دستوراخلاقی‌باید تسلیم ورضا درمقابل خواست خداوند باشد .

تسلیم ورضا

چون معلوم کردیم که تن وروان کاملا از یکدیگر متمایزند ، و روان مجرد وروحانی است، واشرف‌ازتن است، وفنابه اوراه‌نمی‌یابد، پس ، خوشی روان برتر ازخوشی تن است ، وآخرت بهتر از دنیا است ، پس ، نبایدازمرگ ترسید ، وبه مال دنیا دل نباید بست ، ودنبال لذایذ روحانی باید رفت. این‌دودستورازاصول مابعدالطبیعه به دست‌آمد ، اما از علم

دل نبستن به دنیا ومال دنیا

طبیعی هم می‌توانیم دستوراخلاقی بیرون‌بیاوریم ، به این معنی ، که چون‌به بزرگی‌جهان پی‌بردیم، ودانستیم آن را نهایتی‌نیست ، حقارت وجودکرهٔ زمین را که مسکن و مأوای ما است درخواهیم یافت وبرخواهیم خورد به

احتراز از تکبر وتذلل

اینکه ، ممکن نیست کلیهٔ عالم برای‌وجودزمین ، وزمین‌برای وجود انسان خلق شده باشد ، چه ، این عقیده ناچارمنتهی می‌شودبه اینکه مقر اصلی انسان همین‌خاك است ، و زندگی حقیقی همین حیات دنیا است ، ودراین‌صورت همت انسان‌پست می‌شود، وچون‌غالباً امور دنیا موافق‌مطلوب جریان نمی‌یابد ، اگر این زندگانی را اصل بدانیم تلخ‌کام وناراضی خواهیم شد ، وروزگار را هرچند به بدی خواهیم گذرانید ، ولی اگرامید سعادت اخروی را داشته باشیم ، هرچند حیات دنیوی بروفق رضا نباشد خرسند خواهیم‌بود . ضمناً نظربه‌این مراتب ، نه غرور وتکبر بیجا خواهیم داشت، نه ذلت وفروتنی‌پست به خود راه خواهیم داد .

اما دستوری‌که درمعاشرت با مردم دنیا باید‌پیروی کرد، بنیادش براین است‌که ، اگر چه هر فردی ازما از افراد دیگر جدا است ، ولیکن چون تنها نمی‌توانیم زیست‌کنیم ، ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی‌که جزء آنها هستیم بنمائیم ، پس دراین‌صورت روشن

نوع‌پرستی

می‌شود، که کرهٔ زمین جزئی از کل جهان ، ومسکن هریك از افراد

بشر است ؛ ولیکن هر فردی به قسمتی از این کره بیشتر مخصوص است، و به ملت و خانواده‌ای که درمیان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد، و نسبت به آنها وفاداری باید بنماید . نمی گوئیم ؛ بـرای اندك خیر دیگران به خود شر بزرك وارد آورد، ولیکن عکس آن هم خطا است، و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بـر صلاح جزء است، مکارم والا از او ظهور خواهد کرد، وحتی برای خدمت به دیگران جان خود را به خطر خواهد انداخت.

در کارهای زندگانی تردید وعدم تصمیم مایهٔ پریشان حالی است؛ زیرا کسی که نمی‌تواند یکطرف را اختیار کند، ناچار از کار خودداری می‌نماید ، یا بی‌رویه کارمی کند . آنگاه اگر از عمل یـا بـی‌عملی او مفسده‌ای تولید شود، پشیمانی ودلخوری برای او دست میدهد و پریشان حال می گردد . پس ؛ برای پرهیز از این پیش آمد باید سبب تردید و بی عزمـی را جست ، و آن جز هواهای نفسانی چیزی نیست که نمی گذارد خیر وشر را چنان که هست دریابیم ، بنابراین ، باید نفسانیات را به درستی شناخت وموارد ظهور وبروز آنها را دریافت ، و دانست کـه چگونه می‌توان آنها را خنثی وبی‌اثر کرد، یا از آنها استفاده نمود، وچـون هواهای نفسانی غالباً با اختلالات مزاجی همراه است، برای جلوگیری یا دفع آنها علم طب، هم دستیاری تواند نمود، ورسیدگی ونکته‌سنجی درآداب وعادات اهل زمانه نیز سودمند ومؤثر خواهد بود .

پرهیز از تردید

خلاصه اینکه، عمل انسان، باید همواره عقل‌پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مـراد ومنظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید .

این بود مجملی از آثار وتعلیمات دکارت، که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار به اختصار گذرانیدیم، وجز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم . اکنون وقت آن است که اندکی هم نقادی کنیم ، سپس نتیجه بگیریم .

خردهٔ بزرگی که به روش دکارت در تحصیل علم گرفته‌اند این

است ، که دربخش دوم ازرسالهٔ «گفتار» آنجا که قواعد روش خود را به دست می‌دهد ، از مشاهده وتجربه سخنی به میان نیاورده،وماننداصحاب اسکولاستیك تنها تعقل را اساس‌تحصیل علم قرارداده‌است، با اینکه ازتحقیقات فرنسیس بیکن آگاه ، وبه تجربه معتقدبوده، وبدان عمل می‌کرده است؛ تاآنجاکه یکی ازآزمایشهای معروف (۱) که درعلم طبیعی‌واقع شده ، ونتیجه‌ای بزرگ بخشیده بـه اشاره وسفارش اوبـوده ، وآن آزمایش‌بلندی ستون مایع‌است درلولهٔ سربسته درارتفاع‌های مختلف، که به‌آن واسطه مسلم شدکه بالارفتن مایع‌درلوله به سبب امتناع‌خلاء نیست، بلکه فشاروزن هوا علت‌آنست، وکسانی‌که علم فیزیك جدید خوانده‌اند ، از این مسئله مسبوقند . از این‌گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله به لزوم تجربه اشاره‌می‌کند وجای دیگر می‌گوید: استقراء باید به وسیلهٔ‌آزمایش ثابت ومکمل‌شود، ونیزجهان راتشبیه به معمائی می‌کندکه برای حل آن محتاج به فـرض هستیم ، پس از آنکه فرض را کردیم باید درستی‌آن را به تجربه‌آزمایش‌کنیم. پس می‌توان‌گفت ، که هرچند دکارت دربیان قواعد روش خودتجربه را مسکوت‌گذاشته ، ازآن غافل هم نبوده است .

خرده‌گیری بر دکارت

خردهٔ دیگر که برروش دکارت می‌گیرند وحق است، این‌است : که همه‌بسائط‌آن سان‌که اوتصورکرده بدیهی، وروشن ومتمایزنیستند. وروش ریاضی برای بحث درجمیع‌علوم‌کفایت نمی‌کند ، وراه وصول به علم واحد وتام‌آن اندازه‌کـه اوفرض‌کرده بود نزدیك نیست ، و این بزرگترین اشتباه دکارت است . ودراین باب باهمهٔ مخالفتش با اصحاب اسکولاستیك نتوانسته است ذهن خود رایکسره‌ازروش‌ایشان پاك‌کند ، واعتماد واتکایش‌برعقل بیش ازآن بوده‌که درخور است، وبه قدرکفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود . و دعـوی او به اینکه ، بیان‌کلی از عالم خلقت بنماید ، سبب شده که از خطا

---

(۱) آزمایش پاسکال.

مصون نمانده است . چه ، یك تن هرچقدر هوشمند و محقق باشد ، محال است که ازعهدهٔ اینکار برآید ، و با آنکه از زمان دکارت تاکنون درظرف سیصد سال هزاران دانش طلب در آن راه قدم زده ، و مجهولات بسیارمکشوف کرده اند ؛ هنوز سررشتهٔ حقایق درست بهدست نیامده است . و ازبیان کلی عالم خلقت وعلم واحد ، یعنی ، دستوری که بآن وسیله همهٔ امور جهان را بیك یا چند قاعدهٔ کلی درآوریم بسیار دوریم .

درمسائل مربوط به علوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چندکرده است ، که بعضی از آنها عجیب است ، مانند اینکه ، حیوانات را یکسره بی حس وبیشعور دانسته ، وماشین پنداشته است وغدهٔ صنوبری مغز را مقر روح فرض کرده است ، و آنچه در حقیقت جسم وحرکات آن وگردبادها وهیئت عالم گفته است ؛ تمام نیست . بعضی ازعقاید او بطلانش معلوم ، و برخی محل تردید یا محتاج به تکمیل است .

درکلیات فلسفه ، و تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ، از همه بیشترخرده گیری شده است بعضی شك دستوری او را بجا ندانسته ، و طعن زده اند ؛ که در آغاز همهٔ معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردیدقرارداد ، بعد برای وصول به یقین بهمان بدیهیات استناد کرد ، ونیز مدعی شده اند که اصل «می‌اندیشم پس هستم» مصادره به مطلوب است ، و متمایز و مستقل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است ثابت نمیشود ونیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بر وجود نفس خود شك نمی‌تواند بکند ، وعلم به نفس علم «حضوری» است (۱) .

ونیز در این باب بحث بسیارشده است ؛ که دکارت درهر امر بداهت وروشن بودن آن امررا درنزدعقل مایهٔ یقین دانست ، وهمین

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید به صفحهٔ ۸۱) ومدعیان دکارت باو خاطرنشان نمودند ولیکن اوگفته است من از این فقره آگاه نبودم . شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا هم در کتاب شفا وهم دراشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش ازدکارت هیچکس علم انسان را برنفس خوداساس کل علم قرار نداده بود وبیان دکارت از این جهت بدیع است .

بداهت را برهان بر وجود ذات باری قرارداد ، سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد به وجود ذات باری است (۱) واین دوراست . چون یك امررا برامر دیگر مبتنی کرد، سپس امر دوم را برامر اول مبتنی ساخت . دکارت براین اعتراض جواب گفته، ولیکن حق این است که منظور دکارت هرچه بوده باشد صورت استدلالش دوری است .

ونیز گفته شده است : که براهین دکارت بر اثبات وجود باری، نه تازگی دارد ، نه مقنع است . چنانکه : برهان وجودی را اول دفعه «آنسلم» اقامه کرده، وهمانوقت صاحبنظران به او اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی نیست . (۲)

به عقیدهٔ ما حق این است : که بسیاری از خرده هائی که اشاره کرده‌ایم بر دکارت وارد است ، ومخصوصاً می‌توان گفت : دکارت انقلابی راکه در ریاضیات وطبیعیات کرده ، در مبحث ما بعدالطبیعه نکرده است . وشاید این فقره ازآن باشد که به ما بعدالطبیعه عقیده ودلبستگی نداشته ؛ چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است. (۳)

مقام حقیقی دکارت

با این همه مقام دکارت درمیان فیلسوفان ، وکلیهٔ اهل علم بسیار بلند است . وحق این است : که پس از جنبشی که یونانیان درعلم و حکمت کردند ، ومنتهی به تأسیسی شد که اصحاب سقراط ، مخصوصاً افلاطون و ارسطو در فلسفه نمودند ؛ نخستین انقلابی که دراین تأسیس واقع شده، آن است که دکارت به عمل آورده است . واصرار وتأکید ما به خاطر نشان کردن این امر ، نه برای اظهار ارادت به دکارت وتجلیل او است ، البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است ؛ ولیکن اصل مقصود استفاده ازوجود آنهاست ، واگر کسی درست به مقام دکارت وانقلابی که اودر علم آورده پی نبرد، معرفتش درفلسفه وعلم ناقص خواهد بود.

---

(۱) رجوع کنید به صفحهٔ ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵٤

(۲) رجوع کنید به صفحهٔ ۹۲ (۳) رجوع کنید به صفحهٔ ۱۵۸

وما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند؛ محض آگاهی ایشان می‌گوئیم ، برای پی‌بردن به انقلاب دکارت بـاید دید علم و حکمت پیش از دکارت به چه پایه وچگونه بوده ، وپس از او در اروپا چگونه سیر کرده است ، آنگاه باید در گفته‌ها واندیشه‌های دکارت از رساله‌های متعددی که نگاشته، ومکاتباتی که با فضلای عصر خود نموده، مطالعه وتأمل نمود(۱) با توجه مخصوص به اینکه ، دکارت این سخن را به کرسی نشانید ؛ کـه محقق ودانشمند واقعی آن نیست کـه همواره گفته‌های پیشینیان را زیرورو کند ، وباید با استقلال فکر در امور عالم نظر وتأمل کرد . ونیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان به ما رسیده وسیلهٔ کسب علم نیست ، واگر فایده‌ای داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکر است، ودرست بیان کردن مطلب، وگرنه معلوم کردن مجهولات بـه بحث در کم و کیف و جنس وفصل و تشریح قضایای شرطیه وحملیه ومعدوله ومتصله ومنفصله ومحصوره و مهمله وعکس وضد ونقیض وتقابل ومانعة‌الجمع ومانعة‌الخلو وامثال آنها صورت نمی‌پذیرد . چنانکه درظرف دوهزار سال از این گفتگوها هیچ معلوم تازه بـه دست نیامده ، و آن مقصد راه دیگری دارد . وآن را دکارت تقریباً به درستی نموده‌است . ومانند فرنسیس بیکن

---

(۱) شنیدم کسی پس ازخـواندن رسالـهٔ «گفتار» اظهار عقیده کرده بود که این‌جانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان به‌بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپا است ، هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رسالهٔ گفتار میسر می‌شد من به خود زحمت نمی‌دادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم ومقدمهٔ آن رساله قرار دهم ، وآن گوینده یا این مقدمه را نخوانده ، ودر شرح فلسفهٔ دکارت ومقام علمی او تأمل نکرده است ، یا بیان من کوتاه‌بوده‌است. ازاین‌رو دراین موضوع اندکی به مزید توضیح پرداختم ، ولـی باز خاطرنشان می‌کنم که تا کسی به علم وفلسفهٔ جُدَید آشنا نباشد ؛ مقام دکارت را به درستی درنخواهد یافت ، ورسالهٔ گفتار نه معرف دکارت است ، نه مبین علم وحکمت جدید ، واهمیتش ازجهت دیگر است .

اکتفا به خرده‌گیری و نکته سنجی ودستوردادن ننموده، بلکه به عمل راه را باز کرده‌است . دردریاضیات به واسطهٔ اختراع «هندسهٔ تحلیلی». وتکمیل جبرومقابله فتح باب بزرگی نموده ، ودرطبیعیات گذشته از کشفیات خاصی‌که نصیب اوشده ، اساس‌علم را دیگرگون ساخته ، و نشان‌داده است ؛که به غیرازآنچه ارسطو وپیروان‌اوگفته‌اند ، حرف دیگرهم می‌توان زد، ونوع دیگرنیز می‌توان‌فکر کرد؛ علم وحکمت اسکولاستیك همه حکایت حد ورسم وجنس وفصل وقوه وفعل‌وماده و صورت وخاصیت وطبیعت ونفس‌نباتی وحیوانی وانسانی، یعنی‌لفاظی وخیالبافی بود. بالارفتن بخار به سبب‌آن بـودکه جسم‌گرم طبیعتش میل به بالادارد، وزیررفتن سنگ ، به سبب‌آنکه طبع‌جسم سردمایل به زیر است . نموگیاه ازاثرنفس نباتی بود وحس حـرکت خاصیت نفس حیوانی وقس علی‌ذلك .

دکارت معلوم‌کردکه این عبارات معنی‌ندارد، وگویندگان‌آنها خود ودیگران را فریب می‌دهند ونادانی خویش راپنهان می‌سازند، انسان را حیوان ناطق تعریف‌کردن ، یاگیاه را جسم نامی خواندن، ازحقیقت انسان وگیاه چیزی به دست نمی‌دهد واز اینکه بگوئیم؛ جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیارکرده، برمعلومات ماراجع به ماهیت جسم چیزی افزوده نمی‌شود. علت‌های‌غائی‌که مابرای‌امور خلقت قائل می‌شویم همه قیاس به نفس‌است کارخدا را ازخود نباید قیاس بگیریم ، فکرما قاصراست ازاین‌که بفهمیم خـداوندگیتی را برای چه‌آفریده؟ ومرادش ازاین‌حوادث چیست؟ ما باید چگونگی و اسباب حدوث اموررا دریابیم ، وازاین علم‌خویش برای‌کارزندگانی استفاده‌کنیم .

نکتهٔ دیگرکه باید درآن تأمل‌کرد این‌است؛که دکارت مانند سقراط وافلاطون جداً درپی این‌مسئله رفته است ؛ کـه علم وادراك انسان برچه پایه وبنیاداست؟آیا به محسوسات اعتباری‌هست یانیست؟ آیا برای علم وسیلهٔ حقیقی انسان حس‌است‌یا عقل؟ حس‌تاچه‌اندازه معتبر است؟ وبه‌کدام مدرکات می‌توان اعتماد کامل نمود ؟ حکمای

قدیم وعرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما بیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود، دکارت اول دفعه به وجهٔ علمی باز نمود، که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست، وفقط وسیلهٔ ارتباط بدن با عالم جسمانی است، وتصویری از عالم برای ما می‌سازد که حقیقت ندارد، وحقیقت چیز دیگری است : مثلاً گوش آوازهائی می‌شنود، اما صوت حقیقت ندارد واگر سامعه واقع رادرك می‌کرد، فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر به ما می‌نمود (۱) . هرقلیطوس وبعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند، امـا دکارت آن رابـه درستی نمایان کرد، وازاین‌روطبیعیات‌را مبدل به علم حرکات نمود، وآن‌را براساسی قرارداد که‌امروزهم مدارعلم‌است. ومتوجه کرد که نمایشهای عالم مادی ازیك جنسند، جسم‌همه جا یکی‌است، وعلوی وسفلی‌ندارد. تغییرات همه حرکات مکانی هستند، وحرکات کیفی وکمّی ووضعی هم درواقع حرکتِ اینی می‌باشند. ومعرفت باموروطبیعت بالمآل‌باید منتهی‌شود به علم مقادیر اجسام وحرکات‌آنها، یعنی : اصول ریاضی برآنها حکم‌فرما است وازاین‌رواست که دکارت دنبال تأسیس‌علم کل یاریاضیات عمومی بوده، واین همان فیزیك ریاضی است کـه امروز

---

(۱) از اهمیت این‌نکته نباید غافل شد، حکمای‌قدیم‌می‌گفتند: علم یعنی صورت اشیاء در ذهن‌عین‌آن اشیاء نیست؛ اما باآنها موافق است . یعنی مثلاً آنچه ذهن ما ازگرمی وسردی ومـانندآنهـا درك می‌کند، با حقیقت منطبق‌است . ومی‌دانیم که کنه حقیقتش همین‌است که ما درك می‌کنیم وچنان در این عقیده راسخ بودند که می‌گفتند : هرکس دراین‌باب شبهه‌کند دیوانه است . امروز به مشاهده وتجربه ودلیل وبرهان عقیدهٔ دکارت ثابت شده ، ومسلم‌گردیده است کـه : ادراکات ماباحقیقت منطبق‌نیست، وآن‌صور راذهن انسان‌ازتأثیراتی که براووارد می‌آید می‌سازد، ونه‌تنها صوت ، بلکه حرارت ونور و رنگها وهمهٔ خواص جسم ناشی ازحرکت است . واگرذهن انسان‌این صوررا نمی‌ساخت بکلی چیز دیگر درك می‌کرد وعالم را دیگرگونه می‌دید .

اساس علم طبیعی واقع شده‌است . نامحدود بودن عالم وقاعدهٔ نشو و ارتقا وچگونگی تکوین عوالم شمسی وبسیاری از مسائل دیگر که امروزمورد تحقیق و جستجوی علما و حکما می‌باشد ، افکاری است که دکارت متوجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یاعیناً مقبول است ، یا باتصرفات وتکمیلات که در آنها به عمل آمده محل اعتنا و اعتبارمی‌باشد ، وآنچه هم مقبول نیست باز این تأثیر را داشته است که افکار را به جنبش آورده است وبنابراین دکارت مجدد علم و حکمت ومؤسس فلسفهٔ جدیداست و سیر این فلسفهٔ جدید هم خود داستانی درازاست که بموقع باید به آن بپردازیم .

واما اینکه ،تحقیقات دکارت درمابعدالطبیعه دلچسب مانمیشود آن را هم‌نبایدگمان کردازبی بنیاد بودن‌فکراوست ، بلکه برعکس بایدگفت ، فکرش ریشه‌ای عمیق دارد چنانکه امروز هم بسیاری از حکما با او هم عقیده اند . توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفهٔ مابعدالطبیعه مذاقش نزدیك بافلاطون است ، نفس انسانی را ذاتی می‌داند قائم بخود وبکلی مستقل ازتن وجسم ، وبرای معقولات هر چندکه جای آنها درنفس است، وجودحقیقی ذاتی قائل است، یعنی همانکه آنهارا مفهومات «فطری» (۱) می‌نامد ، ودرفلسفهٔ افلاطونی مثل نامیده شده است ،وحصول علم به مجردات را برای نفس‌محتاج به ادراك جزئیات نمی‌داند ، و هم‌عقیده نیست باکسانی که وجود مفهومات مجرد راذهنی ومانند تصاویری می‌دانندکه درآئینه نقش می‌شود ، وهمین اعتقاد اورا به‌بی اعتباری محسوسات متوجه نموده، وسرانجام علم را منحصربه مدرکات عقلی دانسته است، وازاین سبب است که می‌گوید ، من بهیچ چیزاعتمادندارم ، مگرآنچه درنزدعقل من روشن وبدیهی‌باشد ، یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می‌پندارد، ووقتی که می‌گوید ،من وجود باری را به بداهت درمی‌یابم صادق است ، اگرچه دراشتباه باشد یعنی ، ازروی عقیده

---

(۱) رجوع کنید به صفحهٔ ۱۵۱

می‌گوید ، وبرهان وجودی هم‌برذات باری (۱) مبنی بر همین اساس است، وهرکس درباره‌ٔ نفس ومعقولات عقیدهٔ دکارت وآنسلم‌وافلاطون راداشته باشد، ناچاراین‌فقرات‌را تصدیق‌می‌کند ونزاع همه‌برمیگردد به اینکه : آیا معقولات حقیقت دارند ؟ یا فقط تصاویری هستند که درذهن نقش می‌یابند ؟ وشاید بتوان‌گفت بیان دکارت عجب نیست ، عجب ازکسانی است‌که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند ، و بنیاه عقایدشان درفلسفهٔ اولی با افلاطون ودکارت موافق نباشد ، ونیز نکتهٔ دیگر توجه کردنی ، مربوط بهمین بحث این‌است که چنانکه‌گفتیم ،معمولامحققان وجودعالم جسمانی رامسلم دانسته، ازآن به مجردات پی‌می‌برند ، دکارت عکس این روش را پیش‌گرفته ازمجردات پی به عالم محسوس برده است . و چون به عقیدهٔ دکارت دربارهٔ تصورات فطری و ذات باری وبداهت عقلی درست پی بردیم ، مشکل استدلال «دوری» (۲) اورا هم می‌توان حل‌کرد ، ومن‌آن‌را این قسم‌تأویل می‌کنم‌که می‌خواهد بگوید، خداذاتی است‌که وجودش سبب نظام وسامان داشتن جهان است ، واگر به وجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم را بی‌سامان وهرج ومرج باید بدانیم ، در آنصورت به وجودحقایق ثابتی (۳) درجهان نمی‌توانیم معتقدباشیم، پس : من چگونه اطمینان‌کنم‌که آنچه امروز حقیقت می‌یابم ، فردا هم حقیقت باشد ؟ اما چون دانستم‌که خدا هست به صحت حقایقی‌که درمی‌یابم می‌توانم اطمینان‌کنم . این است‌که یك جا دروجود باری به بداهت عقلی استنادمی‌کند ، و یك جا اطمینان به بداهت را از وجودباری میداند واین استدلال به نظر«دوری» می‌آید .

پس ، در مابعدالطبیعه هم نمیتوان‌گفت فکردکارت بی پایه و مایه است ، مگر اینکه در بنیاد فکراو مناقشه کنیم ، و آن داستان دیگری است . درهرصورت مطلب قابل تأمل است واز مطالعهٔ آن فکرهای نیکو برای شخص پیش می‌آید ، چنان‌که برای مردمان صاحبنظر پیش‌آمده ، وازاین پس معلوم خواهیم‌کرد .

---

(۱) رجوع‌کنید به صفحهٔ ۱۵۳ و۹۲ (۲) رجوع کنید به صفحهٔ ۱۶۹ (۳) رجوع‌کنید بصفحهٔ ۱۵۶

واگر کسی بگوید، ازدکارت چه حاصل که درطبیعیات خطاها و اشتباهات دارد ؛ والهیات را برپایه‌ای قرارنداده است که بی تزلزل باشد ؛ گوئیم : توقع شما فوق طاقت بشراست ، ونه‌کسی از گذشتگان تا امروز به آن مقام رسیده ، ونه ازاین‌پس انتظارداریم که بزودی کسی برسدکه حقیقت را تمام بیابد. هرکس فی‌الجمله دامنهٔ جهل ما راکوتاه‌کند ازاوممنون می‌شویم ، و اورا مردی بزرگ می‌نامیم ، و فلسفه‌های فیلسوفان چنانکه پیش‌ازاین گفته‌ایم (۱)، مانندکاروانسرا است که کاروان علم یك چند درآن رفع حوائج می‌کند ، سپس آن را ترك کرده به‌کاروانسرای دیگر میرود .

امیدواریم این توضیحات خوانندگان را به فهم حقیقت فلسفهٔ دکارت نزدیك کرده ، یالااقل متوجه ساخته باشدکه سرسری بـه آن نباید نگریست وبیش ازاین دراین موضوع سخن راندن زیـاده از گنجایش این کتاب است ، وهنگام آن رسیده‌که به سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بپردازیم .

---

(۱) رجوع کنید به صفحهٔ ۵۳

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش :

محمدعلی فروغی

ضمیمهٔ جلد نخستین ازکتاب سیرحکمت در اروپا

گفتار در روش درست راه بردن عقل

وجستجوی حقیقت درعلوم

اگر این گفتار پردراز نماید که خواندنش همه دریك هنگام میسر نباشد میتوان آنرا شش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چندیدر باب علوم را دربردارد ، بخش دوم قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است. بخش سوم پاره‌ای ازقواعداخلاق که ازآن روش برآورده است . بخش‌چهارم دلایل اثبات وجودباری وروح انسانی‌که بنیادعلم مابعدالطبیعة(۱) اوست . بخش پنجم ترتیب مسائل علم طبیعی‌که آنها را جستجو کرده‌است مخصوصاً بیان حرکت قلب وپاره‌ای از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد سپس تفاوتی که میان‌روح‌انسان وروح جانوران هست . ودر بخش‌آخر گفتگو میکند ازآنچه ضرور است برای اینکه درتحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود وآنچه مصنف را بنوشتن این کتاب برانگیخته است .

---

(۱) Mètaphysique

بخش اول

میان مردم عقل از هرچیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهرهٔ خود را از آن چنان تمام میداند که در مردمانی که در هر چیز دیگر بسیاردیر پسندند، از عقل بیش ازآنکه دارند آرزو نمیکنند و گمان نمیرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آنــرا دلیل دانست براینکه قوهٔدرست حکم کردن وتمیز خطا ازصواب، یعنیخرد یاعقل طبعاً درهمه یکسان است و اختلاف آرا ازاین نیست که بعضی بیش ازبعض دیگرعقل دارند بلکه ازآنستکه فکرخود را بروشهای مختلف بکارمیبرند ومنظورهای واحد درنظر نمیگیرند چه ذهننیکو داشتن کافی نیست بلکه اصلآنستکه ذهن را درست بکار برند ونفوس هر چه بزرگوار باشند همچنان که بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میتوانند شد وکسانیکــه آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنــان که میشتابند واز راه راست دورمیشوند بسی بیشتر میروند .

من دربارهٔ خودهرگز گمان نبردهام که ذهنم ازهیچجهت درستتراز اذهان عامه باشد، بلکه غالباً آرزومند شدهام که کاش مانند بعضیکسان فکرم تند یا خیالم واضح وروشن یا حافظهام وسیع وحاضرمیبود وجز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمالذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیت وتنها مایهٔامتیازانسان ازحیوان است درهر کستمام میپندارم ودراینباب پیروعقیدهٔ اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی

---

(۱) دربادینظر این مدعا غریب مینماید وبعضیگمان کردهاند مصنف این کلام راازروی استهزاء میگوید ولیکن مراداوازعقلآنست که باصطلاح حکما ممیزانسان ازحیوان است ونمیخواهد بگوید همهٔ مردم درفهم ودانشیکسان هستند وازبیانات بعد مطلبروشن میشود با اینهمه عبارت دوم که هیچکس ازعقل بیش ازآنچه داردآرزو نمیکند خالیازاستهزائی نیست. دیگرانهم پیشازدکارت اینحرف رازدهاند.

وبیشی، دراعراض است ودرهرنوع ازموجودات صورت(۱) یا حقیقت افرادبیش و کم ندارد .

اما باك ندارم ومیگویم که بگمانم طالعم یار بوده ودر روزگار جوانی براههائی افتاده‌ام که مرا بنظرهائی واصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی‌برای خود درست کرده‌ام که میتوانم بآن روش اندك اندك برمعرفتم بیفزایم و کم‌کم آنرا ببالاترین مرتبه‌که ذهن ضعیف و عمرکوتاه من امکان وصولش را متحمل است‌برسانم. چه هم‌اکنون بهره‌هائی ازآن‌برده‌ام (۲) که هرچند در احکامی که دربارهٔ خود میکنم میخواهم بیشتربجانب شك متمایل باشم تاغرور، وچون بدیدهٔ حکیم بکارهای همهٔ مردم مینگرم تقریباً هیچیك‌نیست‌که بچشمم لغو وبیهوده نیاید. با اینهمه از پیشرفتهائیکه بگمان خود در جستجوی حقیقت‌کرده‌ام بسی خرسندی دارم وبرای‌آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم باورکنم‌که اگردرمیان مشاغل‌بشری شغلی‌درست‌ونیکو و مهم‌باشدآنست‌که من برگزیده‌ام .

ولیکن ممکن است من باشتباه بوده و آنچه را زر والماس میپندارم مس وخزف باشد؛ زیراکه میدانم ماچه‌اندازهٔ دربارهٔ خود ممکن است سهوکنیم وازتصدیقهائی هم‌که دوستان در بارهٔ مامیکنند باید بدگمان باشیم . اما دلخواه من آنست‌که دراین‌گفتار بنمایم‌که ازچه راهی رفته‌ام واحوال خود را مانند تصویری نمایش دهم‌که همه کس‌بتواند دربارهٔ‌آن حکم‌کند (۳) تا از عقایدی که اظهار میشود و

---

(۱) صورت در اینجا باصطلاح ارسطو ودر مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هرچیز وصورت وماده‌که جوهرند محل اعراضند واعراض شخصیت افراد رامتحقق میسازند .

(۲) هنگامی‌که دکارت این‌کتاب را مینوشت‌باآنکه چهل سال بیشترنداشت درریاضیات اکتشافات عمده‌نموده ودرطبیعیات والهیات تحقیقات مهم‌کرده بود .

(۳) اشاره است به نقاشی‌که پشت پردهٔ نقاشی خود پنهان شد ، بگفتگوی مردمانی‌که نقادی میکردندگوش میداد واستفاده میکرد.

آوازه‌اش بمن میرسد وسیلهٔ معرفتی بیش ازآنچه برحسب عادت بکار میبرم بدستم‌آید .

پس دراینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه‌کس عقل خودرا درست براه‌برد ، بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش رااز چه راه برده‌ام، زیرا کسانیکه میخواهند بدیگران دستور دهند باید خود را ازآنان داناتر بدانند واگردراندك چیزی بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود اما این نوشته را تنها مانند سرگذشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد میکنم‌که پارهٔ از نمونه‌های‌آن شاید سزاواربیروی بوده وبسیاری ازآنها در خورمتابعت نباشد، پس امیدوارم ببعضی سوددهد وبهیچکس زیان نرساند وهمه ازصداقت من خشنود شوند .

من ازکودکی در فضل وادب پرورده شده بودم وچون اطمینان میدادندکه باینوسیله ازآنچه برای زندگانی سوددارد میتوان بیقین ووضوح‌آگاهی‌یافت‌بفراگرفتن‌آنها شوق تمام داشتم. اما چون دورهٔ تحصیلاتی راکه درانجام‌آن برحسب عادت شخص درصف فضلاپذیرفته میشودبپایان رسانیدم یکسره تغییرعقیده‌دادم. چه خود را باندازه‌ای گرفتار شبهه وخطا یافتم‌که دیدم ازکوششی‌که در دانش‌جوئی‌کرده‌ام هیچ سودی‌نبرده‌ام. مگراینکه همواره بیشتربنادانی خودبرخورده‌ام در صورتیکه در یکی ازنامی‌ترین مدارس اروپا (۱) بودم‌که اگردر جائی‌ازروی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم‌آنجاست وآنچه دیگران درآن دارالعلم فرامیگیرندآموخته بودم‌بلکه‌بعلومی که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هرکتابی‌که ازمعلومات غریب غیر متداول‌بحث میکند وبچنگم‌میافتادمطالعه میکردم ونیزمیدانستم دیگران دربارهٔ من چه عقیده دارند ومرا ازهمقدمانم پست‌تر نمی‌شمارند، باآنکه بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند

---

(۱) مدرسهٔ معروف ، بسلطانی در بلدهٔ لافلش La Flêche ازشهرهای فرانسه .

و عصر خود را هم ازجهت رواج علم وبسیاری دانشمنـدان کمتر از اعصار گذشته نمیدیدم، بنابراین میتوانستم دیگران را نیز بنوبهٔ خود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست کـه بمن امیدواری داده بودند.

با اینهمه آنچه را که در مدارس بدان اشتغال میورزند نا چیز نمیدیدم و میدانستم زبان هائی که درآنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضروراست، وظرافت افسانه ها (۲) ذهن را بیدار و آگاهی بروقایع مهم تاریخ طبع را بلند میسازد وچون آدمی آنهارا با تمیز بخواند، قوهٔ تعقل خویش را پرورش میدهد. و خواندن همهٔ کتب نیك مانند همصحبتی با مردمان بزرگـوار دوره های گذشته است که نویسندهٔ آن کتابها میباشند و مصاحبهٔ با رویه اینست که در ضمن آن بهترین افکار خود را بما مینمایند، و بلاغت تأثیرات و محسنات بی نظیر دارد. ولطافت و حلاوت شعر بهجت انگیز است. و در ریاضیات تدابیر دقیق بکار است که هم طبع کنجکاو را خرسند وهم کلیهٔ فنون را آسان میکند و بار زحمت انسان را سبك میسازد ورسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مـردم را باکتساب فضائل برمیانگیزد وعلم الهی راه بهشت را بمردم مینماید. وفلسفه شخص را توانا میکند که چون از هرباب سخن رانـد درست بنظرآید وعوام را باعجاب افکند (۳) وفقه وطب و علـوم دیگر به مشتغلین آنهاعزت ونعمت میرسانند وبالجمله مطالعهٔ همه، حتی آنها که خطا و باطل میباشند رواست تا آدمی قدر وقیمت واقعی هریك را دریابد و بتواند از فریب خوردن بپرهیزد.

---

(۱) مقصود لغت لاتین ویونانی است که مبنای تحصیلات علمی و ادبی اروپائیان بوده وهنوز تایك اندازه هست.

(۲) مقصود افسانه‌هائی است که در تواریخ یونان و روم یا کتب ادبی منقول است.

(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکر میکند قابل توجه است.

ولیکن (۱) گمان داشتم که بقدر کفایت، عمر صرف آموختن زبان ومطالعهٔ کتب قدما و تواریخ وافسانه های آنها کرده‌ام زیرا همصحبتی با مردمان پیشین فی‌الجمله مانند مسافرت باشد که یك اندازه آگاهی برآداب اقوام مختلف ضروراست تا شخص بتواند درعادات قوم خویش بدرستی حکم کند وگمان نبرد آنچه با رسوم ما مخالفت دارد سخیف وباطل‌است. چنانکه این عقیدهٔ کسانی است که سیروسیاحتی‌نکرده‌اند اما هرکس مسافرت بسیارکند سرانجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد، همچنین اگرآدمی بکارهائی‌که درقرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پرسر گرم شود، از مسائلی‌که درعصر حاضرمحل ابتلاست عاری میگردد . بعلاوه انس بافسانه ها بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن بنظر می‌آورد و حتی تواریخ صحیح هم مقدار قضایا را تغییر میدهند و بزرگ مینمایند تا مردم‌را بخواندن آنها راغب سازند واگرهم چنین نکنند همانا اکثرقضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند وباین سبب اموردیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی‌نماید، وهرکس امثال وشواهد تاریخ را جهت رفتار وکردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجرمیشود که از پهلوانان وعیاران افسانه ها سرمشق میگیرند و مقاصدی را وجههٔ همت میسازد که ازقوهٔ او بیرون است (۲)

---

(۱) دروسی را که آنزمان تعلیم میشد با فوایدی که از آن متصور بود مذکور داشت، اینك آنها را یك‌بیك مورد انتقادمیسازد

(۲) این سرزنش بیجا نبوده است زیراکه آنزمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده است ، راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع به سلاطین وجنگهای آن ها و چندان باقصه و افسانه تفاوتی نداشته است، لیکن امروز تاریخ گذشته ازاینکه درصحت وسقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات واعمال ملوك نکرده، کلیهٔ احوال‌اقوام وملل وترقی وتنزل آن ها را ازجهت علم و ادب وصنعت و تجارت وسیاست وديانت وافكار وعادات ورسوم ظاهرمیسازد وعلل وأسباب وفلسفهٔ آنها را جستجو میکند ومیتوان گفت مجموعه و خلاصهٔ کلیهٔ معلومات انسان ومخصوصاً اساس سیاست مدن است .

بلاغت را گرامی داشتم و بشعر عاشق بودم اما این هر دو رادر طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست، چه هر کس از قوهٔ استدلال بهره‌مند تراست وافکار خویش را پخته تر میکندتا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هرچند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد ، و همچنین کسانیکه ابتکارمضامین دلپسند کرده وآنها را لطف وآرایش بیشتر میدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگر چه از علم صنعت شعر بی‌بهره باشند .

از ریاضیات لذت مخصوص میبردم ازآنروکه براهینش را یقین و واضح می‌یافتم، اما سود درستی ازآن درنیافته بودم وچون نفع‌آن را تنها در صناعات میدیدم شگفت داشتم از اینکه برآن بنیاد سخت واستوار بنائی والاتر نساخته‌اند (۱) وبرعکس این قضیه نوشته‌های قدمای غیر موحد راکه از اخلاق بحث کرده‌اند ، بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتم که بنیادش برآب باشد،چه فضایل‌را بسیار بالامیبرند و برهر چیز درعالم مزیت می‌نهند، اما وسیلهٔ شناخت آنها رادرست بدست نمیدهند وغالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جزسنگدلی یا نخوت یا نومیدی یا پدرکشی چیزی نیست (۲)

---

(۱) در احوال دکارت بیان کردیم که پیش از او ریاضیات در واقع تفنن بود واین دانشمند آن را اساس علم قرار داد .

(۲) نظر مصنف دراینجا بحکمای رواقی است؛ سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و عواطف را ترك کنند ، چنانکه یکی ازآن ها پسران خود را که بعقیدهٔ او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود وشاهد اعدام آن ها گردید ونخوت اشاره بآنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم معصوم وآزادومستقل وبی نیازاست واعتباربهیچکس نمیکردند ونومیدی اشاره است باینکه حکمای رواقی ازدنیا ناامید میشدند و حتی خودکشی را روا میدانستند و پدرکشی اشاره بآنست



علم‌الهی خودمان را بسی ارجمند میشمردم وما نند دیگران وصول بهشت راآرزومند بودم اما بمن بیقین آموخته بودندکه راه‌آن برای نادان ودانا یکسان باز است، ورهبرش حقایق منزله میباشدکه برتر ازعقلهای ماست، پس‌جسارت نداشتم‌که‌آنرا تابع قوهٔ استدلال ضعیف خود سازم ومعتقد بودم‌که اقدام ونیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده ازعالم بالا واحرازمقامی فوق‌بشراست (۱) .

ازفلسفه(۲) چیزی نمیگویم جزاینکه میدیدم باآنکه ازچندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوك نباشد وبخود آن چنان غرور نداشتم‌که امیدوارباشم دراین‌باب برخوردارترازدیگران شوم و چون‌ملاحظه کردم‌که درهرمبحث چندین رأی مختلف میتوان یافت‌که هریك ازآنهاراجمعی ازفضلاطرفدارند، درصورتیکه البته‌رأی صواب وحقیقت یکی‌بیش نیست، پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم .

اما دانشهای دیگرچون اصول‌آنها ازفلسفه‌گرفته شده‌است‌قیاس میکردم‌که بر بنیادی باین سستی ممکن نیست بنائی استوار گذاشته شده باشد وعزت ونعمتی که ازآن علوم ممکن بود تحصیل‌کنم مرا راغب بفراگرفتن‌آنها نمیساخت. چه بفضل‌الهی‌خود رانیازمندنمیدیدم ۱



که بعضی از رواقیان ازکشتن دوستان وخویشان ومنسوبان بجهت منظور وآمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه بروتوس رومی در کشتن قیصر که میخواست جمهوریت روم را مبدل بسلطنت کند شرکت نمود باآنکه قیصر براوحق پدری داشت .

---

(۱) درمذهب کاتولیك نجات‌اخروی بایمان است وایمان مبنی‌و موکول برتعقل نیست ودرك اصول‌دین وایمان بتفضل‌الهی‌است .

(۲) فلسفه‌ای‌که دکارت موردتحقیق قرارداده‌همان‌اسکولاستیك است وازخصایص واعتبارات اهل مدرسه این‌بودکه در مسائل حکمت مباحثه ومجادله‌کنند ودرهرحال بالزام خصم نایل شوند.

که علم‌را برای مال‌پیشه کنم واگرچه‌مانندپیروان روش«کلبیان» (۱) مجد و شرف را خـوار نمیشمردم . بر آنچه امیدوار نبودم از روی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمیگذاشتم و برقدر وقیمت تعلیمات خبیثه(۲) هم‌آن اندازه خود راآگاه میدانستم که از وعده‌های کیمیا-گران واخبار اهل تنجیم ودروغهای ساحران ونیرنگها یـا گزافه-گوئی‌های کسانی که بیش ازمعلومات خودداعیه دارند فریب‌نخورم.

بنابرایـن همینکه سنم بجـائـی رسید که توانستم از اختیـار آموزگاران بیرون روم، آموختن علوم رایکسره رها کرده برآن‌شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی راکه درنفس خود یا درکتاب‌بزرگ جهان بیابم وبقیهٔ جوانی را بجهانگردی وسیاحت دربارها ولشکرها وآمیزش با مردمی کـه احوال و اخلاق مختلف دارنـد وجمع‌آوری تجارب‌گوناگون‌گذرانیدم ونفس‌خود را در قضایائی‌که زمانه با من مصادف میساخت بآزمایش درمی‌آوردم ودرکارهائی‌کـه پیش‌مـی‌آمد اندیشه میکردم تا سودی ببرم، چه‌گمان داشتم از تحقیقاتی‌که مردم دربارهٔ اموری‌که مبتلاهستند میکنندکه اگر بغلط روند در نتیجهٔ‌آن زیان می‌بینند بیشتردرك حقایق خواهم نمود تا از بیانات علمائی‌که درحجره‌آرمیده ودرنظریاتی اظهار رأی میکنندکه هیچ نوع تأثیری ندارد ونتیجه‌ای عاید ایشان نمی‌کند جزاینکه شاید بسبب دوربودن آن‌آرا ازفهم عامه میتوانند برخود ببالندکه هوش وصنعت بسیاربکار برده‌اند تاآنها را صحیح جلوه دهند. ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را ازصحیح بیاموزم تاکارهای خود را بدرستی تمیز دهم ودرزندگانی باطمینان راه بپیمایم .

---

(۱) کلبیان طائفه‌ای از حکمای یونان بـودند کـه حیثیات و اعتبارات دنیوی را خوارمیشمردند .

(۲) ازتعلیمات خبیثه مقصودکیمیاگری وتنجیم وساحری است چنانکه بعد توضیح میکند وتعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت وخبیث ازآنجهت میگفتندکه درنزد اهل‌دیانت‌حرام‌بود.

هرچندتازمانیکه آداب وعادات مردم دیگر رافقط مینگریستم(۱) موجباتی برای یقین نمی‌یافتم وتقریباً همان اندازه اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم دراحوال مردم مشاهده میکردم، وبنابراین بزرگتر سودی که از این سیر در انفس میبردم این بودکه بسیار چیزهامیدیدم که پیش ما سخیف و رکیك است ولی اقوام بزرگ دیگـر آنها را میپذیرند ومعمول میدارند وازاینروعبرت میگرفتم که عقاید وملکاتـی راکه فقط ازراه انس وعادت پیدا کـرده‌ام چندان مسلم نپندارم واز این راه کم کم بسیاری از اشتباهات را از خود دورمیکردم که روشنی طبیعی ذهن را مایهٔ تیرگی است ومانع ازآنست که شخص بدرستی تعقل نماید. اما چون چندسال ازعمر خود رابمطالعهٔ کتاب جهان بسربردم ودرتحصیل تجربه کوشش نمودم یکروزبرآن شدم که درخود نیزبنای مطالعه گذارم وتمام قوای ذهن خویش رابرای اختیارراههائی که باید بپیمایم بکاربرم وگمان دارم که فواید مهاجرت‌ازوطن ودوری از کتب سبب شدکه ازآن مطالعه بسی‌بیشتر سودبردم .

بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم بپایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته وچون از تماشای تـاجگذاری امپراطور(۳) بسپاه برمیگشتم، آغاز زمستان در لشکرگاهی درنگ کردم وآنجاهمصحبتی نبودکه‌مرامشغول کند، وازحسن‌اتفاق‌اندیشه‌ای در دل وهوائی درسرنداشتم که حواسم را پریشان سازد . پس همواره تنها درحجره کنارآتش بسر میبردم وفـرصت تفکرداشتم ویـکی از نخستین فکرهاکه بخاطرم رسید این بودکه غالباً مصنوعاتی که‌دارای اجزاء بسیار ودست استادان چند درآن‌کار بوده‌است بکمال چیزهائی

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار نمیدادم وفقط نظاره میکردم.

(۲) جنك سی ساله که یازده سال پس از نگارش این رسالـه بپایان رسید .

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم ومجارستان .

نیست که یکنفر آنرا ساخته وپرداخته باشد (۱) چنانکه عمارتی که
یك معمار برعهده گرفته و انجام داده غالباً زیباتر و مناسب تر از
ساختمانهائی است که چندین کس خواسته‌اند اصلاح کنند و دیوارهای
کهنه راکه برای منظورهای دیگر ساخته شده بکار برده‌اند وهمچنین
شهرهای کهن که نخست دهکده بوده وبمرور زمان شهرهای بزرك شده
غالباً نسبت بآبادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خوددربیابان
طرح ریخته زشت و بدترکیب است . هر چند عمارت آنها را چون
یکان یکان درنظر گیری بهمان آراستگی ساختمان های دیگر بلکه
آراسته‌تر است ولیکن چون تنظیم وجمع آن ها رابا یکدیگر بنگری
که یکی بزرك و دیگری کوچك و کوچه هاکج و ناهموار است ،
گوئی تصادف واتفاق آنها را بـاین صورت درآورده و ارادهٔ مردم
عاقل درآن دخیل نبوده است، باآنکه درشهر ها همواره مـأمورین
مخصوص گماشته بودند تا درساختمانهائی که مردم میکردند مراقبت
کنندکه مایهٔ زیبائی شهر وتفریح ناظرین باشد. پس‌چون این کیفیت
را مشاهده کنیم یقین‌حاصل میشود که ساخته های دیگران راپرداختن
وازآنها ابنیهٔ کامل‌ساختن‌آسان نیست. همچنین بخاطرم رسیدافوامی
که سابقاً نیمه وحشی بوده وتدریجاً متمدن شده و قوانین خود را به
مرور زمان بر حسب ضرورت و بواسطهٔ زحمات حاصله از منازعات
وجنایات وضع کرده اند مانند مللی که از آغاز اجتمـاع پیروی از
قوانین یکنفر مقنن عاقل‌نموده‌اند دارای انتظام نیستند (۲)چنانکه
آراستگی دستگاه «دیانت حقه» (۳) که نظامات آن تنها بامر الهی
داده شده نباید با دستگاههای دیگرطرف نسبت باشد و چون مابابد

(۱) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چرا علوم سابقین را
یك سره کنارگذاشته و خود در صدد تحصیل معرفت‌برآمده است .

(۲) عقیدهٔ عقلای امروزبکلی مخالف این نظر است و معتقدند
که بهترین قوانین‌آنست که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش
آمد امور، وضع شود وناشی ازخیال‌بافی نباشد .

(۳) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب‌کاتولیك است.

سخن ازامور بشری برانیم بازبیاد می‌آوریم که ترقیات اسپارت (۱) درقدیم از جهت خوبی ودرستی یکان‌یکان قوانین‌آن نبود،چه بسیاری ازآن‌ها عجیب وحتی مخالف آداب نیکواست، بلکه بسبب‌آن بودکه آن قوانین را یکنفروضع کرده وهمه متوجه یك منظور بوده‌وهمچنین فکر کردم که علوم‌کتابی خاصه آن هاکه اصولشان فقط احتمالی‌است وبرهانی نیست، چون اندك اندك ازعقاید اشخاص بسیار فراهم‌آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمندکه دربارهٔ پیشرفت امور استدلال سادهٔ طبیعی‌کند بحقیقت نزدیك باشد ونیز یادکردم‌که همه ازکودکی بمردی رسیده ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیات خود و مربیان خویش بوده‌ایم وبساکه آنها با یکدیگر ضدیت داشته وشاید همیشه بهترین راه را پیش پای ما نمیگذاشتند پس البته افکار ما آنسان پاك و استوار نتواند بودکه ممکن میشد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوهٔ تعقل خویش را تمام داشته باشیم وجزآن چیزی را برهبری اختیار ننمائیم.

راست است‌که هیچگاه نمی‌بینیم همهٔ خانه های یك شهرراویران کنند تا آن ها را بشکل دیگربنا کرده و کوچه ها را زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشودکه مردم خانه های خود را میکوبند و از نو میسازند وحتی بعضی اوقات‌که پای بست آنها استوارنیست، و خود آمادهٔ ویرانیست این‌کار را از ناچاری می‌کنند. بر همین

(۱) اسپارت **Sparte** شهر معتبری ازیونان‌که مانند آتن‌بود وقومی جنگجو درآن سکنی‌داشتند وباقوانین سخت زندگی‌میکردند ووضع‌آن قوانین منسوب‌بیکی ازقدمای‌ایشان بودمعروف به«لیکورك» **Lycurque** از جمله آن قوانین این بودکه هرطفل ناقص‌الخلقه‌ای را بالای کوه برده تلف مینمودند وکودکان خودرا تعلیم میدادندکه مال دیگری را بربایند ونگذارند دیگری مال آن ها را برباید و خدعه وجاسوسی را مستحسن میدانستندوهمهٔ این قوانین ورسوم‌برای این منظوربودکه هرفردی ازمردم اسپارت جنگی‌کامل باشد و حیات او تماماً مصروف خدمت دولت شود.

قیاس یقین داشتم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باین که همه چیز را از بنیـاد تغییر دهد و دولت را واژگون نماید که ازنوبسازد ویاآن که همهٔ علوم را تجدید یا ترتیب تعلیم آنرا در مدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن نسبت بعقایدی که من تا آنزمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به ازآن ندیدم که یکمرتبه عزم کنم براین که همهٔ آن ها را از ذهن بیرون سازم تا ازآن پس عقاید درست تر بجای آن ها بگذارم، یا همان عقایـد پیشین را پس ازآن که بمیزان عقل سنجیدم ومطابق نمودم دو بـاره اختیار کنم ، وجزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگـانی خود را بهتر پیش خواهم برد تا اینکه برپای بست کهنه عمارت بسازم وبراصولی که درجوانی بذهن گرفته ، وصحت آنهـا را تحقیق ننموده‌ام اعتماد کنم. زیرا باآنکه دراین کارمشکلات چند می‌دیدم آن ها را بیچاره نمی‌دانستم وطرف نسبت با دشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمی‌یافتم چه آن بناهای بزرگ را (۱) پس از خرابی دو باره ساختن یا با وجود تزلزل نگاهداشتن بنایت دشوار وسقوط آن ها نیز البته عنیف است، واگرهم عیب ها و نقص هائی دارند چنـانکه ازتنوع آن ها باید یقین کرد که بعضی از آنها بی‌عیب ونقص نیستند انس وعادت آنرا ملایم وگوارا ساخته و بسیاری از آن ها را محو یا اصلاح کرده که تنها بقوهٔ عقل یا حزم ممکن نمیشد و در هرحال تحمل آن عیب ها آسان‌تر است تا تبدیل آن ها ، چنانکه راه های پر پیچ وخم که میان کوهها گردش میکنند کم کم از رفت وآمد چنان هموار وآسان می‌شود که پیروی آن ها بسی بهتر از آنست که خود را بدره و ماهور بزنند و ازکمره وپرتگاهها زیروبالا روند برای این که راست رفته باشند (۲)

---

(۱) یعنی اساس دول وملل وتشکیلات آنها.

(۲) همهٔ این مقدمات برای آنست که برساندکـه نمی‌خواهـد در اساس سیاست یا روحانیت انقلاب بیندازد زیرا هرچند دکـارت



از اینرومن بهیچوجه طبایع شهرآشوب بی‌آرام را نمی‌پسندم‌که اصل ونسب واستطاعت آنها درخوراشتغال بامور عامه نیست، ولیکن همواره فکر تجدد واصلاحی درآن اموردارند، واگرمیدانستم دراین رساله چیزی هست که چنین سفاهتی دربارهٔ من بگمان میآورد از اجازهٔ نشرآن دلخورمیشدم چه دلخواه من بیش ازاین نیست که‌افکار خویش را اصلاح کنم وبربنیادی استوارسازم‌که خودآنرا پی افکنده باشم، پس‌اگرکارخویش راپسندیده ونمونهٔآنرا برای شما بازمینمایم ازآن‌نیست که مردمان رابه پیروی‌آن میخوانم کسانیکه فضل‌خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه های عالی تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری ازمردم ازآن میترسم که‌پیروی همین‌نقشه برتر ازتوانائی ایشان باشد ، وهمه‌کس را نمیرسدکه بخواهد همهٔ عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاك‌کند، چه بیشترمردم ازدوگروه‌اندکه برای هیچیك ازایشان‌اینکارشایسته نیست،یکی‌آنانکه خود رادانا تر ازآنکه هستند میدانند وازشتاب در اتخاذ رأی خودداری نمیتوانند وآن اندازه صبر وحوصله ندارندکه افکار خویش را بترتیب جریان دهند وبنابراین اگراصولی‌که در دست دارند محل شك و ریب قرار داده ازراه عمومی‌کج شوند، هرگز سررشتهٔ کاررا بدست نمیآورند و همهٔ عمرگمراه میمانند. گروه دیگرکسانی‌هستندکه بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگررا درتمیزدرست ازنادرست تواناترازخویش شناخته وازایشان تعلیم میتوانندکرد وبنابراین بایدبه پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند وازاینکه بقوهٔ شخصی‌افکارخویش رابهبودی‌دهند منصرف باشند .

اما من اگر همواره تنها یك استاد داشته یا اختلاف عقایدی



یکی ازبزرگترین منقلب‌کنندگان افکار است، ازمتهم‌شدن بانقلاب سخت پرهیزداشته‌است، مخصوصاً درعقایددینی، وچون تعلیمات‌علمی آن زمان در دست اولیاء دین بود منقلب کردنٔ آن ها هم تزلزل اساس دین محسوب میشد .

راکه همه وقت میان فضلا بوده درنیافته بودم همانا ازگروه دوم میبودم لیکن ازهمان روزهای مدرسه دانستم کـه هیچ اندیشه ورأی سخیفی نیست که یکی ازفیلسوفان آنرا اظهار نـکرده بـاشد. سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانی که افکارشان ازما بسی دور است همه بی‌تربیت یا وحشی نیستند، بلکه بسیاری ازآنها باندازهٔ ما وبیش از ما قوهٔ تعقل بکار میبرند و نیز برخوردم باینکه یك تـن چـون از کودکی میان فرانسویان یاآلمانیان پرورده شود، بکلی فرق دارد با آن‌که با همان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند، تاآنجا که در شیوهٔ جامعه و زندگانی مـردم آنچه ده سال پیش سندیده بود وشاید ده سال بعدنیزمرغوب خواهد بود، اکنون غریب ورکیك مینماید. پس دانستم اختیارات ما بیشترمبنی برعادت وتقلید است نه بر یقین وتحقیق ونسبت بحقایقی که کشف آنها دشوار است کثرت آرا مناط اعتبار نتواند بود، چه احتمال دریافت حقیقت برای یك تن بیش ازگروه است. پس باین دلایل درنظر من هیچکس نبود که عقاید اورا بردیگران ترجیح دهم وناچارشدم خودم درصدد کشف طریق برآیم.

اما مانندکسی که تنها در تاریکی راه میپیماید برآن شدم کـه بسیار آرام گام بردارم ودرهرباب احتیاط تمام بکاربرم تا اگرآهسته پیش می‌روم بـاری ازافتادن مصون بـاشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیك ازعقایدی راکه سابقاً بی‌تحقیق در ذهنم راه یافته بـود آغاز کنم مگر اینکه ازپیش با تأنی وطول مدت لازم طرح کاری راکه در پیش گرفته بودم ریخته وراه صحیح را بـرای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم برآن قادر است یافته باشم.

هنگامی که جوان‌تر بودم، از ابواب فلسفه بمنطق واز ریاضیات بجبر ومقابله وتحلیل‌هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم واین سه‌فن‌یا علم را چنان می‌پنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کـرداما چون درست تأمل‌نمودم دربارهٔ منطق برخوردم باینکه فایدهٔ عمدهٔ قیاسات

---

(۱) بصفحهٔ ۱۳۸ رجوع کنید.

و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند «فن ریمون لول» (۱) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند وهر چند در واقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان با مطالب پرضرر یا حشووزاید آمیخته است که جدا کردن مفیدآنها ازمضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد ازیك پارچه سنگ مرمر ناهموار، پیکر «دیان» و «منرو» (۲) بسازد . اما درباره تحلیل هندسی قدما وجبرو مقابلهٔ متأخرین، گذشته از این که برمواد ذهنی مجرد تعلق می گیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای‌بند شکل است که ورزش قوهٔ فهم بدون فرسودن قوهٔ وهم از آن میسر نمی‌شود وجبر ومقابله گرفتار بعضی قواعد وارقام است که تاریك ومشوش گردیده وبجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تعقیدات میسازد (۳) بنا برین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده وازمعایب آنها عاری باشد و همچنانکه در ممالك ، کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد میشود واگرمعدود ولی کاملا مجری و مرعی باشند انتظام دولت بسی بیشتر است برهمین قیاس برآن شدم که بجای قواعد فراوان که منطق ازآن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است، بشرط این که عزم دائم راسخ کنم براینکه هرگز از

---

(۱) بصفحهٔ ۹۹ رجوع کنید .

(۲) Diane، Minervè دوالههٔ یونانی که مجسمه‌های زیبا از آنها ساخته شده است .

(۳) باید بخاطر داشت که آنزمان تسهیلاتی که امروز در هندسه وجبر ومقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دکارت خود یکی از اشخاصی است که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مدخلیت تام داشته ، و هندسه را ازمراجعه باشکال وجبرومقابله را ازقید ارقام بی‌نیاز ساخته است (بصفحهٔ ۱۴۴، ۱۴۵ رجوع کنید) .

رعایت آنها تخلف نورزم(۱) .

نخست اینکه هیچ‌گـاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم، جز آنچه درستی آن برمن بدیهی شود . یعنی از شتاب زدگی وسبق ذهن سخت بپرهیزم وچیزی را بتصدیق نپذیرم؛ مگر آنکه درذهنم چنان روشن ومتمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند.

دوم آنکه هریك ازمشکلاتی راکه بمطالعه درمیآورم، تامیتوانم و باندازه ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم بـه اجزاء نمایم .

سوم آنکه افکارخویش را بترتیب جاری سازم و ازساده ترین چیزهاکه علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده، کم‌کم بمعرفت مرکبات برسم‌وحتی برای اموری‌که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتب فرض‌کنم.

چهارم آنکه در هر مقام (۲) شمارهٔ امور و استقصا را چنان کامل نمایم وبازدید مسائل را باندازه‌ای‌کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است .

تسلسل دراز دلایل ساده وآسان‌که علمـای هندسه آن هـا را برحسب عادت برای رسیدن بدشوارترین براهین خـودبکار میبرند مرا بخیال انداخته بود که جمیع چیزهائی‌که معرفت انسان بر آن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت بیکدیگر مترتب می‌باشند ، و اگـر شخص ازپذیرفتن آنچه حقیقت نیست بپرهیزد، وترتیبی راکه برای قیاس واستنتاج آنها از یکدیگر باید رعایت‌کرد بنماید، هیچ امر دوری نیست‌که سرانجام بآن نرسد و پنهانی‌که آشکار نسازد، ومن بآسانی دریافتم‌که از چه چیزها باید آغازکنم یعنی ازآنچه آسانٔ

---

(۱) سطور آینده یکی از مهمترین مواضع این‌کتاب است کـه سررشتهٔ روش دکارت رابدست میدهد وباید درست درآن تامل‌کـرد برای مزید توضیح رجوع‌کنید بصفحهٔ ۱۳۷ ومابعد .

(۲) یعنی خواه در مقام تقسیم مشکلات باجزاء نظر بقـاعدهٔ دوم و خواه در جای ساختن افکـار بترتیب و تدریج نظر به قاعدهٔ سوم .

وساده‌تر و بفهم نزدیك تر است (۱) وچون ملاحظه کردم که ازمیان همهٔ کسانی که تاکنون درعلوم طلب حقیقت کرده‌اند تنهـا ریـاضیان ببراهین پی برده یعنی ، دلایل محقق و بدیهی بدست آورده‌اند، شك نمیکردم که از همان امور که آنان درنظر گرفته‌اند باید آغـاز کنم هرچند امید سودی ازآن ها نداشتم، جز این که ذهنم را عادت دهند که ازحقایق تغذیه کند، وبدلایل غلط قانع نشود (۲) اما برای این مقصود بنا نگذاشتم که جمیع فنون خاصی را که عمومـاً ریاضیـات می‌خوانند (۳) فراگیرم، ونظر باینکه با وجود اختلاف موضوعـات (٤) همه باهم موافقت دارند، ازآن جهت که تنها منظورعلوم‌مزبور نسبت وتناسبات(۵) موجود درآن موضوعات است، دیدم بهترآنست آن تناسبات را بطورکلی درنظرگیرم وفقط در موضوعاتی که بتوانند معرفت آن ها را برای من سهلترنماید (۶) امـا آن تناسبـات را محصورومحدود بآن موضوعات ندانم تا بتوانم بعدها بهرچیزدیگری که در خور باشد شامل نمایم (۷) پس از آن چون برخوردم باینکه برای معرفت‌آن نسبت گاهی محتاجم که هریك را جداگانه مـلاحظه کنم و بعضی اوقات فقط بایدآنهارا درذهن نگاه دارم یا چندفقره را جمعاً درنظرگیرم فکرکردم که چون بخواهم‌آنها را جـداگانه بیاد آورم، باید درخطوط مستقیم فرض‌کنم زیرا که چیزی ازآن ساده‌تر

---

(۱) بمقتضای قاعدهٔ سوم .

(۲) رجوع کنید بصفحهٔ ۱٤٤

(۳) ریاضیات منقسم بود بحساب (یاجبر ومقابلـه) و هندسه و نجوم وموسیقی ومناظر ومرایا .

(٤) موضوع هندسه اشکال‌است، موضوع نجوم‌ستارگان، موضوع موسیقی، اصوات موضوع مناظر ومرایا احوال نور .

(۵) یعنی نسبت های بین مقادیر از حیث مساوات یا اضافه .

(٦) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات می‌باشند .

(۷) باین ملاحظه است که دکارت دربعضی از تحریـرات خـود گفتگو ازریاضیات عمومیه می‌کند .

نمی‌یافتم یا چیزی که بتوانم درفهم یا حس خود ازآن روشن‌تر تصور نمایم، اما چون بخواهم آنها را درذهن نگاهدارم یاچند فقره راجمعاً درنظر گیرم، بایدبارقام وعلامات معدودی هرچه کوتاهتردرآورم(۱) وباین وسیله از تحلیل هندسی وجبر و مقابله آنچه نیکوست اختیار کرده ونقص های یکی را بواسطهٔ دیگری رفع خواهم نمود (۲) .

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم، چنان در حل‌مسائلی که‌آن دوعلم شامل‌آنهاست کار را بر من‌آسان کرد که در ظرف دوسه ماه که مشغول مطالعهٔ آنها بودم در حالی که از ساده‌ترین و کلی‌ترین امور آغاز کرده، و هر حقیقتی که درمی‌یافتم قاعدهٔتازه‌ای برای کشف حقایق دیگرمی‌شد، نه‌تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می‌پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتم که در مسائلی هم که بکلی بر من مجهول است اکنون میتوانم دریابم که بچه وسیله وتا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شایدکه این ادعای مرا گزاف نپندارید هرگاه بیاد آورید که چون در هر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد در آنخصوص آنچه راکه دانستن آن ممکن است میداند، چنانکه فی‌المثل کودکی که علم حساب‌آموخته هرگاه چند عدد را موافق قواعد مقرره با هم جمع‌کند می‌تواند مطمئن باشدکه راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه راکه ذهن‌آدمی قادربر کشف‌آن هست دریافته‌است وسرانجام‌روشی‌که رعایت ترتیب حقیقی وشمارهٔ صحیح ازهمهٔاحوال، امرمجهول مطلوب

---

(۱) در ادراك موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم مددمی‌رسانند، مقادیرچون بطور کلی ومطلق‌درنظرگرفته شوندمعقول صرف می‌باشند و بعدذباید نموده شوند، همین‌که خواستیم‌آنهارا بوهم درآوریم‌جزئی‌میشوند و بصورت‌خط وشکل درمی‌آیند،اینست که‌مصنف میگوید چون بخواهم‌آنها را جداگانه یعنی بطورجزئی درنظربگیرم بخطوط درمی‌آورم وهرگاه بخواهم جمعاً یعنی‌بطورکلی ملحوظ‌بدارم بعلامت می‌نمایم . (۲) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسهٔ تحلیلی را اختراع و جبر و مقابله را تجدیدکرده است .

را بدست می‌دهد کل آنچه را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب می‌باشد شامل است .

اما درپیروی این روش چیزی که بیشترمایهٔ خرسندی من می‌شد این بود که اطمینان داشتم درهمه مورد عقل خود راا گر بنحو کمال نباشد، باری ببهترین راهی که برای من مقدوراست بکارمی‌برم، ازاین گذشته درضمن علل میدیدم ذهنم اندك اندك خومی کند که منظورهای خود را روشن‌تر ومتمایزتر ادراك نماید ، وچون آن روش را بمادهٔ مخصوصی منحصر نساخته بودم، امیدواری داشتم که درحل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر ومقابله ازآن برخوردارشوم ولیکن دلیری نمیکردم که ازآغاز بمطالعهٔ همهٔ مشکلاتی که بذهن میرسد بپردازم، چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیادآوردم که اصول آنها همه ازفلسفه باید اخذ شود ودرفلسفه هنوزاصول یقینی نیافته بودم، پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم وچون اینکار مهمترین امـــور عالم وبیم شتابزدگی وخطر سبق ذهــن درآن ازهمه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل‌تر باشم چه درآن هنگام بیش ازبیست وسه سال نداشتم و شایسته بـود که از دیرگاهی پیش خود راآماده کرده، همهٔ عقاید غلط راکه تا آنزمان در ذهنم نشسته بود ریشه‌کن سازم وتجارب بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش موادی داشته باشم وضمناً در روشی که پیشنهاد خود ساخته بـــودم پیوسته ورزش نموده استوارتـــر وزبـردست‌تـــر شده باشم .

بخش سوم

باری همچنان که هر گاه کسی خانه‌ای دارد ومی‌خواهد آنرا نو کند پیش ازدست بردن باین کارهر آینه آنرامیکوبد، ومصالح فراهم‌میسازد ومعمار میبابد یا خودفن‌معماری می‌آموزد وبا دقت تمام‌طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانهٔ دیگـــری آماده میکندکه هنگام ساختمان بتواند درآن بآسایش زیست نماید. بن

همین سان چون مرا عقل بر آن داشت که درعقاید خود مردد باشم برای اینکه در اعمالم باری بحال تردید نمانم و بتوانم تاممکن است بخوشی زندگانی کنم یك دستور اخلاقی موقت برای خودبرگزیدم و آن مبنی برسه‌چهاراصل بود که اینك برای شما ازبیان آن تن نمیزنم.

اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشورخودباشم، ودیانتی را که خداوند در بارهٔ من تفضل کرده وازکودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه بدارم ودر امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط وتفریط که خردمندترین اشخاصی را که باید باآنها نشست وبرخاست کنم به‌آن معتدل وعامل یابم ، زیرا چون معتقدات خود را کنار می‌گذاشتم که به‌آزمایش درآورم همانا بهترین کار این بودکه عقاید خردمندترین مردم راپیروی کنم‌وچون ممکن‌است میان ایرانی‌ها وچینی‌ها هم‌کسانی بدانشمندی خود ما باشند (۱)سودمندتر آن‌دانستم‌که دانشمندانی راکه باآنها بایدآمیزش داشته‌باشم‌مقتدای خود قراردهم وبرای اینکه بدانم براستی عقایدآنها چیست آنچه را بآن عمل می‌کنند مناط بدانم نه‌آنچه می‌گویند، زیرا با فساداخلاق ماکمترکسی حاضر میشودآنچه راکه معتقد است بگویدگذشته از این که بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند ، چه عملی ازذهن‌که مایهٔ اعتقاد بامری می‌شود غیر ازآنست که علم به اعتقاد را حاصل می‌کند(۲) وغالباً این دوعمل با هم‌جمع نمی‌شود. وهرگاه می‌دیدم در یك امرچندین عقیده یکسان پذیرفته است،آنرا که معتدل‌تر بود برمی‌گزیدم چه عقاید معتدل همواره درعمل‌آسانتر و برحسب ظاهر بهتر است، از آنروکه آنچه زیاده روی واز حد اعتدال بیرون باشد برحسب عادت بد است ومیانه‌روی بااین ملاحظه

---

(۱) جواب‌ازسؤال مقدرمیدهد ومیخواهد برساندکه چاره جزپیروی از دانشمندان‌کشور خود نیست ، زیراکه بدانشمندان ممالك دیگر دسترسی ندارد وازمیان اقوامیکه‌آنزمان بتمدن ودانشمندی معروف بودند ایرانیها و چینی‌ها را بمناسبت دوری و دسترس نبودن مثال می‌آورد (۲) مصنف اعتقاد را ناشی ازاراده میداند که قوهٔ فعالهٔ نفس است وعلم قوهٔ منفعلهٔ اواست.

پسندیده‌تر است، که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم ، چه هر گاه از کناری روم، ممکن است از راه راست بر کنار دیگر باشد وناچار شوم بآنجا بر گردم وبویژه ازجملهٔ زیاده‌رویها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی ازآزادی خود میکاهد، هر چنداین‌قاعده رانا‌پسند نمیدانم‌که نظر‌بتلون نفوس‌ضعیف، برای این که اگر کسی‌نیت خیری دارد آنرا بر نگرداند، عهد وپیمانی کند که پای‌بندآن‌گردد ویا اگرهم نیت او خیروشری ندارد ، درمعامله برای اطمینان از وقوع‌آن عقدی ببندد‌که لازم شود (۱) اما چون من هیچ چیزدرجهان نمیدیدم‌که پیوسته بیك حالت بماند، ودربارهٔ خویش مخصوصاً امیدواربودم باینکه همواره‌آراء خود راتکمیل‌کنم وبهبودی دهم پس خطای بزرگ وخلاف عقل میدانستم‌که اگردرآن موقع چیزی رابپسندم مقید شوم‌که بعدها نیزآنرا درست بدانم. در حالیکه ممکن است درستی از او زایل شود یا عقیدهٔ من بر گردد .

اصل دوم این بود‌که هرقدر بیشتر بتوانم درکار خود پا بر جا واستوارباشم، وهر گاه بررأیی تصمیم‌کردم هرچند محل شبهه وتردید بوده باشد چنان دنبال‌آن را بگیرم که‌گوئی بهیچوجه جای تشکیك نبوده است، ودراین باب مانند مسافرین رفتارکنم‌که چون در بیشه راه‌گم‌کنند نباید بسرگردانی‌گاه ازیکسو وزمانی سوئی دیگر روند یا یکجا درتنگ‌کنند، بلکه باید همواره تا میتوانند بیك جهت بخط مستقیم حرکت‌کرده بدلایل‌ضعیف تغییر خط سیرندهند، هرچند در آغازآنرا بتصادف اختیار کرده باشند ، چه باین شیوه اگر بنقطهٔ مقصودنروندلامحاله بجائی میرسندکه درهر حال بهتر از میان بیشه است. همچنین چون غالباً دراعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم‌که هرگاه‌کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد، باید رأیی راکه درستی آن محتمل است اختیارکند واگرهم میان چندین رأی ترجیح نتواند ، باید بر یکی جازم شود واز آن پس درعمل‌آن را مورد تردید نداند، بلکه چون موجبات جزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلم انگارد و این شیوه ازآن زمان

(۱) میخواهد بگوید نذرها وعقود شرعی را منع‌نمی‌کنم .

مرا رهائی داد از پشیمانی وافسوسی که نصیب نفوس ضعیف ومتردد است ، وآنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم ببدی آن می‌نمایند.

اصل سوم اینکه همواره بغلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا برروزگار، وبتبدیل آرزوهای خود بیشترمعتقدباشم تا بتغییر امور گیتی، وکلیهٔ این اعتقاد را درنفس خود راسخ‌سازم‌که جزاندیشه و ضمیر ما هیچ امری‌کاملادر اختیار ما نیست، وبنابراین دراموری که سوای خود ماست پس ازآنکه بقدر قوهٔ‌کوشیدیم، اگر چیزی بروفق رضا نشود آن را نسبت بخودیك سره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بودتا مرا مانع شود ازاین‌که آرزوئی کنم که بآن نرسم وبنابراین خرسند، باشم.زیرا ارادهٔ ما طبعاً نمیگراید مگربآنچه فهم ما حصولش‌را بوجهی ممکن جلوه می‌دهد، پس اگرجمیع آنچه سوای خودماست یکسان ازتوانائی خویش بیرون بدانیم، البته‌فقدان چیزهائی‌که بطبع ازآن محرومیم وتقصیری از آنجهت نکرده‌ایم مایهٔ حسرت نمی‌شود.چنانکه ازدارا نبودن ممالك چین ومکزیك دلتنك نیستیم، وبقول معروف چون ضرورت رافضیلت خودقراردهیم، هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد ، و در زندان برآزادی تأسف نخواهیم‌داشت، چنانکه اکنون حسرت نمیبریم که تن ما مانند الماس فساد ناپذیرنیست، یامانند مرغان برای پروازبال وپرنداریم ولیکن اذعان می‌کنیم که ورزش طولانی وتکرار بسیار باید تاشخص خوکند باینکه امور را باین وجه ببیند ، وگمان دارم آن فیلسوفان پیشین (۱) که توانسته اند از سرپنجهٔ روزگار رهائی یابند و با دردمندی وبیچارگی‌درخرسندی وخوشی با خداوندان خود همچشمی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی راکه طبیعت برای ایشان مقرر نموده درنظر داشتند و چنان مسلم می‌گرفتند و

(۱) حکمای رواقی را درنظر دارد ، وکلام یکی از آن طایفه است‌که، حکیم مانند خداوند خرسند است. کلیتاً ازاین دستور سوم اخلاقی استفاده می‌شود که دکارت در اخلاق متمایل بشیوهٔ رواقیان بوده، وپوشیده نیست‌که آن جماعت ازاینرو طریقهٔ عرفا ومرتاضین داشتند .

قطع می‌کردند که جز اندیشهٔ خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع می‌شد از این‌که دردل هوای دیگری داشته باشند، ولی درعوض توانائی خویش‌را برنفس واندیشه چنان کامل میساختند که ازاینروحق داشتند خودرا غنی‌تروتواناتر وآزادتروسعادتمندتر بدانند ازهمهٔ مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده وهرچند بخت و روزگار با آن ها مساعد باشد البته آنچه را می خواهند ندارند.

باری درتتمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف راکه مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال می‌جویند از نظر بگذرانم تا بهترین‌آن ها را برای خویش برگزینم، ونمی‌خواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافتم‌که برای من‌نیکوتر کارآنست‌که درهمان شغلی‌که دارم پایداری نمایم یعنی همهٔ عمر را صرف پروردن عقل‌کنم وباندازه‌ای‌که می‌توانم در شناخت حقیقت بروشی‌که برای‌خوداختیار کرده‌ام پیش روم، چه اززمانی‌که به‌پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادی های تمام درمی‌یافتم که گمان نمی‌کردم در این زندگانی ازآن بهتر وبی آزارتر کامرانی میسر شود، وچون هرروز بآن وسیله حقایقی کشف می‌کردم که بنظر من درکمال اهمیت وبرای مردم دیگر عموماً مجهول بود، خاطرم چنان خرسند می‌شدکه بهیچ چیزدیگر دل نمیدادم. ازاین‌گذشته اختیار اصول سه‌گانهٔ سابق‌الذکرمبتنی برعزم من‌بود، براینکه‌کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهرکس بینائی داده‌که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود به پیروی عقاید دیگران راضی شوم، مگر باین نیت‌که درزمان مقتضی آن ها را با قوهٔ عقل‌خویش بیازمایم، واینکه به پیروی آن عقاید راضی شده وتردید را از خود دورکردم باین امید بودکه اگرعقاید نیکوتری وجود دارد، موقع دریافت آن‌ها را از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خود را محدود نساخته وقانع و خرسند نمی‌شدم، اگر راهی درپیش نگرفته بودم‌که ازآن راه با اطمینان ازکسب همهٔ معلوماتی‌که برآن توانا

هستم ازدرك همهٔ نعمت های حقیقی که برای من میسر است نیزمطمئن باشم . خاصه اینکه چون ارادهٔ ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمی‌شود مگر بسبب اینکه فهم ما آن را نیك یا بد جلوه می‌دهد پس کردار نیك بسته است بفهم درست (۱) واگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز می‌نماید یعنی همهٔ فضایل ونعمت های دیگر را که ممکن است دارا می‌شود و هر کس بر این قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود .

پس از آن که این اصول را بدست آوردم وآن ها را با حقایق ایمان که همیشه خاطرم برامور دیگر مقدم میدارد بیك سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را می‌توانم بلامانع دور بیندازم و ازآنجا که امیدوار بودم بآمیزش با مردم باینکار بهتر بپردازم تا با آرامیدن درحجره وکنار آتش که همهٔ تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود ، دوبارعزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم ونه سال پی درپی دیار بدیار گردش نمودم و کوشیدم تا در همهٔ بازی هائی که در نمایشگاه جهان داده می‌شود ازتماشائیان باشم نه از بازیگران، ومخصوصاً در هرامراندیشه می‌کردم و در آنچه ممکن است آن را مشکوك سازد و ما را به اشتباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون می‌کردم و در این باب بروش شکاکان (۲) نمی‌رفتم که تشکیك آنها محض شك داشتن است، وتعمد دارند که درحال تردید بمانند ، بلکه برعکس منظور من همه این بود که به یقین برسم واز خاك سست ورمل رهائی یافته ، وبرسنگ وزمین سخت پا گذارم. وبه گمانم که در این نیت کامیاب می‌شدم ، زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیرمتیقن بودن قضایائی را که به نظر دارم به دلایل روشن و

---

(۱) این مدعا موافق است با رأی سقراط وافلاطون که فضیلت را دانش میدانند .

(۲) بصفحهٔ ۵۹ رجوع کنید .

مطمئن ثابت کنم ؛ نه با حدسیات ضعیف ، پس ، همواره از هـر قضیه هرچند مشتبه ومشکوك می‌نمود سود قطعی می‌بردم؛ اگر همه این بود که بدانم ، هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمی‌شود . وهمچنان کـه مردم چون خانهٔ کهنه را کوبیدند ، مصالح آن را برای ساختن خانـهٔ نوبه‌کارمی‌برند ، منهم درضمن ویران ساختن عقاید بی‌بنیادخویش ، مشاهداتی نموده وتجربه های چند می‌کردم که بـه آن واسطه بعدهـا می‌توانستم عقاید درست‌تر اتخاذ کنم ، ونیزدرروشی که پیشنهاد خود ساخته بودم ، همواره قدم می‌زدم ، زیرا علاوه بر آن که می‌کوشیدم کلیهٔ افکار خویش را بر وفق قـواعـد آن روش اداره کنم ، گاه‌گاه ساعتی چند ذخیره وبالاختصاص مصروف می‌نمودم به عمل کردن در آن روش ، درمشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که می‌توانستم یـك اندازه نظیر مشکلات ریاضی‌قرار دهم ، به این وسیله که آنها را از همهٔ اصول علوم دیگر که به درستی استوار نمی‌یافتم (۱) جداسازم ، چنان‌که بیان آن را در این کتاب درموارد چند(۲) ملاحظه خواهند نمود. پس به این روش ظاهراً مانند کسانی روزگار می‌گذراندم که جز آرام و بی‌آزارزندگی کردن کاری نداشته ، درپی جدا ساختن لذاید ازقبایح می‌باشند ، وبرای برخورداری ازاوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی ، هرگونه تفریح نجیب را به‌کار می‌دارند ، ولیکن درهمان حال ازدنبال کردن مقصود بازنمی‌ایستادم، وشایدکه درکسب معرفت حقیقت از این راه‌بیشتر استفاده‌می‌کردم ، تا این‌که تنها بخواندن کتب ومعاشرت فضلا اکتفا کنم (۳) .

اما این نه سال گذشت، وهنوز دربارهٔ مشکلاتی که برحسب عادت

---

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است .

(۲) مقصود کتاب مناظر وکائنات جووهندسه است، که این گفتار مقدمهٔ آن بود ، ودرواقع مصنف انقلابی راکه درعلم وحکمت آورده درآن کتاب واین مقدمه بنیاد نهاده است .

(۳) ازکلیهٔ احوال دکارت برمی‌آیدکـه بـه معاشرت مـردم و مخصوصاً خـواندن کتب رغبت نـداشته است .

میان فضلا بحث می‌شود اتخاذ رائی نکرده ، وبه جستن مبانی حکمتی که ازفلسفهٔ متداولی (۱) به یقین نزدیك‌تر باشد وارد نشده بودم ، و چون می‌دیدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً به این کار دست برده ، وکامیاب نگردیده‌اند (۲)آن را چنان دشوار می‌انگاشتم که شاید جرأت به اقدام نمی‌کردم ولیکن دیدم برسر زبانها افتاده که من به مقصود راه یافته‌ام ، ونمی‌دانم منشاء این‌آوازه چه بود ، اما اگرسخنان خودم در این‌باب تأثیری داشته ومایهٔ این فرض شده باشد ، ازآن نیست که داعیهٔ علم داشتم ؛ بلکه جزاین نبوده است که درآنچه نادان‌بودم بیش ازکسانی که تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه به نادانی خویش اقرار می‌کردم، ودلایل خود را برمشکوك دانستن بسیاری ازچیزها که مردم دیگر یقین می‌دانند اظهار می‌نمودم ، اما چون‌آن اندازه بزرگ منش بودم که نمی‌خواستم جز آنچه هستم در بارهٔ من گمان برند ؛ برآن شدم که بهروسیله بکوشم، تاآوازه ونامی راکه دریافته‌ام سزاوارشوم. پس این‌آرزودرست هشت سال پیش مرا ازهمهٔ اماکنی که درآنجا دوست وآشنا داشتم دور ساخت ، واینجا منزوی‌گردانید ؛ درکشوری(۳)که طول مدت جنگ (٤) سامانی‌در آن فراهم‌کرده، که‌گویا تنها مرادش ازلشکرداری‌آنست که مردمان درکمال‌آسودگی ازثمرات امنیت بهرممند باشند (٥) . ودرمیان گروهی انبوه‌که اهل سعی وعمل‌اند وتوجه ایشان به‌کارهای خویش ، ازکنجکاوی به امور دیگران بیش است ، ومن‌در اینجا ازهیچیك از لوازم‌آسایش‌که درشهرهای پررفت وآمد فراهم است ، کمی ندارم .

---

(۱) مقصودحکمت اسکولاستیك است که‌آن زمان رائج واساس معارف اروپابود.

(۲) مقصود فرنسیس بیکن وبعضی از دانشمندان مائهٔ شانزدهم می‌باشد (به صفحهٔ ۱۰۸ رجوع کنید)

(۳) مملکت هلاند. (٤) جنگ هلاندی‌ها با اسپانیا برای تحصیل آزادی واستقلال (٥) نظربه اینکه لشکرداری ممالك دیگر برای جنگ وجدال بود، نه برای حفظ انتظام وامنیت .

هرچند مانند اینکه دربیابان دور دست افتاده باشم ، توانسته‌ام به تنهائی و گوشه نشینی بسر برم.

بخش چهارم

نمی‌دانم نخستین مطالعاتی راکه آنجاکردم، باید برای شما نقل کنم یا نه ؛ زیراکه آن فکرها چنان فلسفی واز اندیشه‌های متعارفی دوراست ؛که شاید برای همه‌کس خوش‌آیند نباشد . ولیکن برای این که همه بتوانند نظرکنند در این که مبانی که من اختیار کرده‌ام استوارهست یا نیست ، یك‌اندازه خود را ناچار می‌دانم که سخنی از آن به میان‌آورم (۱)

از دیرزمانی برخورده بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم می‌شود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیریقینی بودن آن را می‌داند ، ولیکن مصلحت در این می‌بیند که آن را یقین فرض کند، چنان‌که پیش ازاین بیان کردیم، اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم ، معتقد شدم که باید بکلی شیوهٔ مخالف اختیارکنم، وآنچه را اندکی‌محل شبهه پندارم غلط انگارم، تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماندکه بدرستی غیر مشکوك باشد ، پس . چون‌گاهی از اوقات حس ما خطا می‌کند ، و ما را باشتباه می‌اندازد فرض‌کردم که هیچ امری ازامور جهان در واقع چنان نیست‌که حواس بتصور ما درمی‌آورند ، و چون کسانی هستندکه درمقام استدلال حتی درمسائل بسیار سادهٔ هندسه بخطا می‌روند ، واستدلال غلط می‌کنند ، وبرای منهم مانند مردم دیگر خطا جایز است، پس ، همهٔ دلائلی راکه پیش ازاین برهان پنداشته بودم ، غلط انگاشتم ، وچون همهٔ عوالمی‌که به بیداری برای ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید ، درصورتی که هیچیك از

---

(۱)گذشته از غموض مطالب عبارت هم ایجاز مخل دارد ، و باید به توضیحاتی که در فلسفهٔ دکارت داده ایم مراجعه نمود ، به صفحهٔ ۱۴۸ رجوع فرمائید .

آن ها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم هرچه هروقت بذهن من آمده، مانند توهماتی که درخواب برای مردم دست می‌دهد بی حقیقت است ، ولیکن همانندم بر خوردم باینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته ام ، شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم ، وتوجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار وپابرجا، که جمیع فرضهای غریب وعجیب شکاکان هم‌نمیتوانند آن را متزلزل کنند . پس ، معتقد شدم که بی تأمل می‌توانم آن را در فلسفه ای که درپی آن هستم اصل نخستین قرار دهم .

آنگاه با دقت مطالعه کردم ، که چه هستم ؟ و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم ، و جهان ومکانی که من آنجا باشم موجود نیست ، اما نمی‌توانم تصورکنم که خود وجود ندارم ، بلکه برعکس همین که فکر تشکیك ، درحقیقت چیزهای دیگر را دارم، به بداهت ویقین نتیجه می‌دهد که من موجودم ، در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود ، هرچندکلیهٔ امور دیگر که به تصور من آمده حقیقت داشته باشد ، هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت (۲) . از این رو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است ، و هستی او محتاج بمکان و قائم

---

(۱) یا «فکردارم پس وجود دارم» این‌عبارت معروف که اساس فلسفهٔ دکارت واقع شده در فرانسه چنین است **je pense donc je suis** و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است، **Cogito ergo sum** و در نزد حکمای فرنگ اشاره بقضیهٔ **Cogito** بسیار میشود ، و مقصود همان جمله است . و در این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس و شعور وعلم وادراك و اراده نیزهست .

(۲) یعنی مادام که فکر دارم ، فرضاً که دنیا معدوم شود من موجودم . اما اگر فکر از من زایل گردد ، فرضاً دنیا موجود باشد من نیستم ، پس ، وجود من امری است باطنی که متوقف بر وجود عالم ظاهر نیست .

به چیزی مادی نیست ، و بنا براین ، آن من ، یعنی روح (نفس) که بواسطهٔ او آنچه هستم هستم ؛ کاملا از تنم متمایز است ، بلکه شناختن او از تن آسانتراست ، واگر هم تن نمی‌بود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم ، که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست ویقینی باشد؟ زیرا چون یك قضیهٔ یقینی یافته‌ام ، باید بدانم یقین چیست ؟ پس برخوردم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم » هیچ چیز مایهٔ اطمینان من بحقیقت آن نیست ، مگر این که روشن می‌بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست ، از این رو معتقد شدم که قاعده ای کلی می‌توانم اختیار کنم ؛ که هرچه را روشن و آشکارا در می‌یابم حقیقت دارد ، ولیکن یك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته می‌شود کدام است ؟ آنگاه فکر کردم که من در حال شك می‌باشم وبنابراین وجود من کامل نیست، زیرا روشن وآشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن . پس ، برآن شدم که معلوم کنم اندیشهٔ وجود کامل‌تر از خود را از کجا آورده‌ام؟ پس ، آشکارا معلومم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل‌تر از من است ، به من‌رسیده است . درخصوص منشأ فکرخودم بربسیاری ازچیزها، سوای خویش، مانند آسمان وزمین وروشنی وگرمی وهزار چیزدیگر ، نگرانی نداشتم . زیرا چون درآنها چیزی نمی‌یافتم که آنها را به من برتر از خودم بنماید ، می‌توانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند ، بسته به ذات من می‌باشند . ازجهت کمالی که درآن هست ، واگر حقیقت ندارند ، منشأ تصورمن ازآنها عدم ، یعنی جنبهٔ نقص وجودمن است . (۱) اما

---

(۱) این مدعا ناشی ازاین عقیده است ؛ که حقیقت عین وجود است ، همچنان که خلاف حقیقت همان عدم است ، ومعنی‌عبارت‌اینکه چیزهائی که دررتبهٔ مادون من هستند، منشأ علم من به‌آنها خود من هستم، اگرحقیقت یعنی وجودند، جنبهٔ کمال من منشاء آنست ، واگر حقیقت ندارند ؛ یعنی‌معدوم‌اند ، تصورمن‌ازآنها ناشی ازجنبهٔ نقص من است .

درباب منشأ تصوروجود کاملتر ازخودم، چنان نبود. چه: روشن‌است که آن را ناشی‌ازعدم نمی‌توان دانست، ونیزقبول اینکه وجود کاملتر ناشی‌ازوجودناقص‌تر، وتابع‌آن‌باشد همان‌اندازه برذهن گران‌است، که بخواهد قبول کندکه از«هیچ» چیزی بیرون‌آید. پس: می‌توانستم آن را ازخودناشی‌بدانم. بنابراین چاره نبودجزاینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر ازمن‌آن را در ذهن من‌نهاده ، وآن ذات همهٔ کمالاتی راکه به تصورمن می‌آید دارا می‌باشد یعنی به عبارت دیگر : اگربخواهم به یك کلمه ادا کنم آن خدا است . (۱) براین بیان افزودم که چون من به‌کمالاتی علم دارم‌که خود فاقدآنها می‌باشم پس : وجود منحصربه فرد نیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه راآزادانه بکاربرم) وناچار وجود دیگری‌که کاملتر ازمن ، که من بسته به اوباشم ، وآنچه راکه دارم ازاوکسب کرده باشم ، بایدبوده باشد . چه ؛ اگر من تنها ومستقل ازهر وجود می‌بودم ، وبهرهٔ اندکی‌که ازوجودکامل‌دارم، ازخودم بود، بهمان‌دلیل‌کمالات دیگری راهم‌که می‌دانستم فاقدآنها هستم می‌بایست ازخود بتوانم دارا شوم ، وبنابر این وجودی باشم بیکران ، جاوید ، بی‌تغییر ، همه‌دان ، همه‌توان ، مختصر: دارای همهٔ کمالاتی که می‌توانستم در وجود خداوند قائل شوم، زیرابنا براستدلالی‌که‌کردم؛ برای‌آنکه به‌معرفت ذات باری به اندازه‌ای‌که برای ذات من میسراست برسم ،همین بس بودکه هرچه راکه‌تصوری ازآن درذهن من است به نظرآورم؛که آیا دارا بودن‌آن‌کمال است یا نقص ؟ وبه یقین می‌دانستم‌که هرکدام از آنهاکه دلیل برنقص است ، در وجود باری نیست . وآن دیگرها هست ، چنان‌که می‌دیدم‌که شك وتلون وغم و امثال‌آن نمی‌توانند در اوباشد ، زیراکه من خودآرزودارم ازاین احوال‌فارغ باشم ، ازاین

---

(۱) به عبارت دیگر: استدلال دکارت براثبات وجود خداوند اینست‌که : فکر وجودکامل در ذهن من‌هست ، وچون من ناقصم ممکن نیست خودم منشاءآن فکر باشم ، پس : ناچار وجود کاملی هست‌که منشاءآن فکر است ، ووجودکامل خدا است .

گذشته ازبسیاری ازچیزهای محسوس وجسمانی تصوراتی داشتم ، و هرچند فرض می کردم خـواب مـی‌بینم ، وآنچه رؤیت می‌کنم یا به خیالم می‌رسد بی‌حقیقت است ، نمی‌توانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است اما پیش از این روشن دیده بودم که ذات مدرك غیر از ذات جسمانی‌است، وتر کیب مطلقاً علامت تبعیت، وتبعیت مسلماً نقص است، پس، حکم کردم که مر کب بودن ازآن دو ذات (۱) برای خداکمال‌نتواند بود ، و بنابراین ذات باری مرکب نیست ، اما اگر درعالم اجسامی یا عقولی یا ذوات دیگری هست‌که کامل نباشند ، وجودآنها البته.تابع وقائم به قدرت اواست ، وبی او یکدم نمی‌توانند باقی‌بمانند (۲).

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجوکنم ، پس : مـوضوع نظر ارباب هندسه را درپیش‌گرفتم که‌آن را مانند جسمی پیوسته تصویـر می‌کردم ، یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول وعرض و عمق یـا ارتفاع قابل تقسیم به اجزاء چند که پذیرندهٔ اشـکال ومقدارهـای مختلف ، وهمه نوع حرکت وتغییرمکان بوده باشند ، چنانکه ارباب هندسه موضوع نظرخود را تصویرمی‌کنند ، وبعضی از براهین سادهٔ آنها را درمد نظر آوردم ، وبا توجه به اینکه قطع و یقینی که همه کس دربارهٔ آنها قائل‌است، فقط مبنی براین است،که برطبق‌قاعده‌ای که پیش ازین مذکور داشته‌ام، تصور آنها بدیهی است، برخوردم به این که درآن براهین نیز هیچ‌چیز نیست‌که مرا به وجودموضوع(۳) آنها مطمئن سازد ، چه ، مثلا تصدیق داشتم بـه اینکه چـون فـرض مثلث‌کنیم لازم می‌آید که مجموع سه زاویـه‌اش دوقائمه باشد ، امـا چیزی‌نمی‌یافتم که مرا مطمئن‌کند درعالم مثلثی وجوددارد ، ولیکن چون برمی‌گشتم به تصوری‌که ازیك وجودکامل دارم، می‌دیدم همان اندازه متضمن هستی است؛ که درتصورمثلث دوقائمه بودن سه زاویه

---

(۱) یعنی ذات مدرك وذات جسمانی .

(۲) اشاره به خلق مدام که در جای خود توضیح داده‌ایم (به صفحهٔ ۱۵۶ رجوع فرمائید).　　(۳) یعنی ابعاد و اشکال .

ضرورت دارد، یا در تصور کره لازم می‌آید که همهٔ نقاط آن ازمرکزش به یك فاصله باشد، بلکه ازآنهم بدیهی‌تر و بنابراین هستی خداوند که همان وجود کامل است لااقل بـه اندازهٔ بـراهین هندسی متیقن می‌باشد(۱).

اما اینکه بسیاری ازمردم شناختن آن وجود، وحتی نفس خویش را دشوار می‌یابند به سبب آنست که هیچگاه ذهن خود را از امـور محسوس برتر نمی‌برند وبه اندازه‌ای خوکرده‌اند به اینکه همه چیز را به وسیلهٔ قوهٔ خیال که طریق مختص به تصوراشیاء جسمانی است، به ذهن بیاورند کـه هر چه را به وهم ایشان نگنجد، قابل ادراك نمیدانند. ودرستی این قول ازاینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس به این اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمی‌شود مگراینکه بدواً به حس درآمده‌باشد، وحال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت به حس درنیامده، وهر کس بخواهد برای درك آنها به قوهٔ وهم ومتخیله متوسل شود، مانندکسی است که شنیدن آوازها یا بوئیدن بوها را بخواهد به وسیلهٔ چشم انجام دهد، با این‌تفاوت که اطمینان به قوهٔ باصره کمتر ازشامه یا سامعه نیست، ولیکن قوهٔ خیال وحس هرگزما را به چیزی مطمئن نمی‌سازد مگراین که فهم‌ما میانجی شود. (۲)

باری اگر هنوز کسانی هستندکه با دلائلی که من آورده‌ام، به هستی خداوند وروح خویش یقین نکرده‌اند، باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن وزمین و ستارگان ومانند آنها، که شاید

---

(۱) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی **Preuve ontologique** گفته‌اند، ولیکن در حقیقت برهان نیست، وحاصل کلام دکارت این می‌شودکه تصور وجود خداوند از ضروریات عقلی وبدیهیات است.

(۲) یعنی حواس ظاهر همه درعرض یکدیگرند، در حالی کـه عقل فوق حواس است، پس، توقع ادراك معقولات ازحواس ظاهـر بیجاتراست تا توقع ادراك بو از چشم.

بیشتر به‌آن اطمینان دارند، کمتر یقینی است زیرا هرچند اخلاقاً(۱) این چیزها را می‌توان به یقین موجود دانست، وشك در وجود آنها سفاهت به نظر می‌آید، و لیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد، ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان درخواب تنی وزمینی وستارگانی می‌بیند بی‌حقیقت، ولی در حال رؤیا در وجود آنها شك نمی‌کند؛ برهمین قیاس به‌آنچه دربیداری حس می‌کندنیز نمی‌تواند مطمئن باشد، زیرا، ازکجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر ازمحسوسات بیداری است؟ در صورتی‌که درعالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتر ازبیداری نیست، و هر قدر دانشمندان مطالعه‌کنندگمان ندارم دلیلی بیابندکه بتوانند آن شك را مرتفع‌کنند؛ مگر این‌که ازپیش وجود باری را مسلم‌بدارند، چه؛ نخست همین‌فقره‌که من‌آن را قاعده قراردادم: که هرآنچه ما روشن و آشکارا درك می‌کنیم حقیقت دارد، یقین نیست مگربه‌سبب آنکه خداوند موجود، ووجودکامل است. وازما آنچه هستی‌است ناشی از اواست (۲) واز اینجا معلوم می‌شودکه تصورات ماچون‌امور

---

(۱) دکارت دوقسم یقین قائل است: یقین اخلاقی، برای‌آنکه شخص اعمال خود را برآن مبتنی‌کند، ویقین فلسفی‌که بیان عقاید باید باشد، وآن وقتی است‌که امری درنزدعقل ضروری شود.

(۲) بر دکارت اعتراض‌کرده‌اندکه اول اثبات وجودباری را به بداهت‌کرد، واینك حقیقت امور بدیهی را متکی به وجود باری می‌کند یعنی؛ وجودخداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرارمی‌دهد پس دور قائل شده است، ودرین باب بحث بسیارکرده اند، منجمله گفته اند؛ وقتی که عقل امری را به بداهت درك می‌کند، صحتش ضمانت خداوند را لازم ندارد. چنانچه، در موقع ادراك وجود، نفس و باریتعالی حاجت نبود، ولیکن هنگامی که عقل استناد به ادراك قبلی می‌کند نه حضوری در آن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری می‌باشد.

واقعی هستند ، و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند میباشند ، از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود . و بنا بـر این در تصورات ما خطا نمی‌افتد مگر در آنها که مبهم و تیره‌انــد به سبب آن‌که مناسبتی باعدم دارند ، یعنی تیرگی و ابهام آن هــا در نزد ما از آن جهت است که ما وجود های‌کامل نیستیم ، و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند بهمان اندازه ابــا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بپندارد ، اما اگر نمی‌دانستیم که در وجود ما هرچه حقیقت و واقعیت دارد نـاشی از وجودی کامل و بی پایان است، تصورات ماهر چند روشن و آشکارا می‌بود بهیچ دلیل نمی‌توانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱) .

اما پس‌ازآن‌که شناخت خدا ونفس‌آن قاعده را برما مسلم‌ساخت بآسانی دانسته می‌شود که عوالمی‌که در خواب بمخیلهٔ ما می‌گذرد ، بهیچوجه ما را نسبت به حقیقت افکاری‌که دربیداری داریم نباید به شك بیندازد ، زیرا اگر درخواب هم تصور واضحی برای مــا دست دهد ، مثلا مهندسی برهانی تازه‌کشف‌کند خواب بودنش مانع نیست از این‌که راست باشد ، و خطا های بسیار درعالم رؤیا یعنی این که بسا چیزها همان‌گونه‌که بحواس ظاهری دربیداری درمی‌آیددرخواب جلوه می‌نمایندآن نیزنباید مارا دربارهٔ حقیقت‌آن تصورات متزلزل سازدچه ، در بیداری هم ممکن است درآن امور بخطا رویم، چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیز را زرد می‌بیند ، و یا این‌که ستارگان و دیگر چیزهای دوربسیار خردتر ازآن می‌نمایند که هستند ، زیراکه درهرحال چه در خواب باشیم و چــه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر به بداهت امور درنزد عقل و تــوجه فرمائیدکه بداهت درنزد عقل را معتبر می‌دانم ، نه درنزد خیال یا حس ، چه ، هر چند خــورشید را بــه نهــایت روشن مــی بینیم ،

---

(۱) این استدلال مبنی براینست که کمال و حقیقت معادل بــا وجودند و خطا ونقص مساوی عدم می‌باشند .

نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که می‌بینیم ، وهمچنین می‌توانیم واضح وروشن سر شیری بر تن بزی تصویر کنیم ، و ار آن لازم نمی‌آید که چنین موهومی موجود باشد، زیرا عقل حکم نمی‌کند که آن چه این قسم می‌بینیم یا تخیل می‌کنیم واقع است ، امـا حکم می‌کند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما بـاید یك منشـاء حقیقی داشته باشد (۱) وگرنه ممکن نبود خداوند کـه مطلقاً کامل و حق است،آن تصورات یا معانی را درما نهاده باشد وهمچنان که استدلالات ما هرگز درخواب بوضوح و تمامی بیداری نیست ، هر چند توهمات و تخیلات ما در عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حـدت و صراحت است باز عقل حکم می‌کند که چون همهٔ افکار ما نمی‌توانند حقیقت باشد به سبب آن که ما کامل نیستیم ، پس آن اندازه از حقیقت که درآن ها هست البته درافکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که درخواب روی می‌دهد .

بخش پنجم

کمال خرسندی را می‌داشتم که دنبالـهٔ سخن را بگیرم و سلسلهٔ حقایق دیگر راکه از آن حقایق اولیه استخراج کرده ام بازنمایم، اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است ، و با آن ها نمی‌خواهم نـزاع داشته باشم ، بهترمی‌دانم خودداری نمایم وفقط بطور کلی اشاره کنم که :آن مسائل کدام‌است؛ تا دانشمندان حکم کنند که عامه رااز اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی وفایده‌ای هست یا نیست؛

درتصمیم خود باقی بوده‌ام بر اینکه : هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا ونفس بکار برده بودم ، و هیچ امری

---

(۱) چنانکه در جای دیگر گفته ایم ، دکارت تصورات را خطا نمی‌داند و وقوع خطا را در تصدیقات یعنی در مقـام نفی و اثبـات ممکن می‌شمارد و معتقد است که حواس ظاهر حقایق اشیاء را بمـا نمی‌نمایند ، فقط نفع وضرر آنها را برای وجود ما معلوم می‌کنند و این خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیلهٔ حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم به خطا می‌رویم .

راحقیقت نپندارم مگر آنکه از براهین ارباب هندسه روشن‌تر ومتیقن‌تر بیابم ، با این همه به جرأت میگویم که نــه تنها در اندك زمانی در کلیهٔ مشکلات مهم که درفلسفه برحسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم ، بلکه برخوردم به بعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته ، و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است ، که پس از آن که به قدر کفایت اندیشه کردیم نمی‌توانیم شك نمائیم که آنچه درعالم هست یا روی می‌دهد قوانین مزبور کاملا در آن مرعی می‌باشد. سپس چون دنبالهٔ آن قوانین راگــرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم کــه هرچه پیش از آن دریافته یــا امیدوار بــه دریافت آن بودم سودمندتر ومهمتر بود.

ولیکن چون اصول آن کشفیات را درتصنیفی (۱) بیان کرده‌ام که به بعضی ملاحظات طبع ونشرش را مناسب نمی‌دانم، بهترین وسیلهٔ شناساندن آنها این است ، که محتویات آن کتاب را به اختصار ذکر کنم: قصدم این بود که آنچه راپیش از نوشتن کتاب گمان می‌کردم در خصوص حقیقت اشیاء جسمانی می‌دانم در آن درج نمایم ، اما همچنان که نقاشان چون نمی‌توانند همهٔ سطوح جسم جامدی را بریك صفحه بنمایند، یکی ازسطوح مهم آن را اختیار کرده روشنائی می‌دهند ، و دیگرها را درسایه می‌اندازند ، ونمی‌نمایند مگر به اندازه‌ای که به واسطهٔ نظر کردن به آن سطح دیدن آنها ممکن است ، منهم ازتــرس این که نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم ، بنارا براین گذاشتم که : آنچه درخصوص نوردرك کرده‌ام به تفصیل بیان کنم ، آنگاه به مناسبت نورچیزی ازخورشید وستارگان ثابت بگویم. به سبب این که نورتقریباً تنها از آن اجسام می‌تابد وازافلاك سخن برانم چه : آنها

---

(۱) مقصود کتاب موسوم به «احوال عالم» است **Traité du Monde** که چون مشتمل ومبتنی بررأی به حرکت زمین بود ، همین که گالیله به این جرم محکوم شد ، دکارت از طبع ونشر آن تصنیف منصرف گردید واز بیاناتی که انتحا می‌کند ، می‌خواهد زمینه تهیه نماید شاید بتوان آن کتاب را بی دغدغه وغوغا منتشر سازد.

نور را انتقال می‌دهند ، واز سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار و زمین گفتگو به میان آورم‌از آن جهت که‌نوررا منعکس می‌کنندو بالاختصاص ازهمهٔ اجسامی‌که درروی زمین موجود است سخن‌گویم ازآن روکه یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی می‌باشند ، وعـاقبت ازآدمـی بحث کنم بـه ملاحظهٔ اینکه ناظر نـور است ، حتی بـرای اینکـه مطلب پـر زننده نباشد و آنچه را در نظـر داشتم بهتر بـه آزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت بـه عقایـدی کـه فضلا پذیـرفته‌اند رد یا قبول اظهار کنم ، بنا گذاشتم کـه این عالم را رهـا نمایم تـا میدان مباحثهٔ ایشان بـاشد و عـالم دیگری فـرض کنم کـه خداوند در جائی دیگر در فضای موهوم مقداری از ماده بیافریند و اجزاء عدیدهٔ آن را بی‌ترتیب وبه انواع مختلف به حرکت درآورد، واختلاطی وهبائی (۱) فراهم کند ، همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل‌کنند (۲) وسپس‌کاری نکند جزرسانیدن همان مددی که بر حسب عادت به عالم خلقت می‌رساند ، وآن را رهاکند تا بر وفق قوانینی‌که بـرقرار فرموده جریان می‌یابد ، وبـا این فـرض ببینیم چه پیش می‌آید، (۳) پس‌بدواً احوال‌آن ماده را بیان‌کردم،

---

(۱) Chaos

(۲) اشاره است به تشویش اوضاعی‌که هیسیودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولوکرسیوس شاعر رومـی در کتاب طبیعت فـرض کرده‌اند .

(۳) چون منظور دکارت این بوده‌که کلیهٔ خلقت واموعالم را به وجه علمی بیان‌کرده وتابع قوانین علم حرکات قرار دهد، واین مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیك وتعبیراتی بوده کـه اولیای دین کاتولیك ازمدلول توراة می‌کردند ، لهذا عقاید خود را در طبیعیات به این عنوان پیش‌آورده‌که عالم موجود راموضوع بحث قرارنداده. وعالم موهومی فرض‌کرده و اصول متخذهٔ خود را به‌آن علـم تطبیق نموده وخواسته است به طور غیر مستقیم برساندکه عالم مـوجود هم تابع همان قوانین است ، وجریان امور برطبق قوانین مزبور ضروری است .

و آن را چنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر و مفهوم تر از آن در دنیا نیست ، مگر آنچه دربارهٔ خداوند ونفس پیش ازاین گفته ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیك ازصور یا صفاتی (۱) که در نزد اهل مدرسه، محل مشاجره است وجودندارد، وهیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازه‌ای فطری نباشد که در آن باب تجاهل هم نتوانیم بکنیم ، آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است ؟ و دلایل خود را برهیچ اصلی متکی نساختم ، مگر برکمالات بی پایان الهی ، و آنچه از قوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم ، و باز نمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق می‌فرمود ، در هیچکدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمی‌ماند . سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده به مقتضای قوانین مزبور البته باید یك ترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد ، و قسمتی از آن باید یك کرهٔ زمین تشکیل دهد و قسمت دیگر سیارات وستاره های دنباله‌دار را بسازد، و مقداری از آن هم یك خورشید وستارگان ثابت ایجاد کند ، و در این مقام دربارهٔ نور بسط سخن دادم و به تفصیل بیان کردم که نوری که درخورشید و ستارگان باید باشد چیست ، و چگونه از آنجا در یك دم فضای پهناور آسمان را می‌پیماید ؟ (۲) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس می‌گردد ، و نیز مطالبی چند راجع به مادهٔ افلاك و ستاره ها و وضع و حرکات و تمام صفات متنوعهٔ آنها افزودم، چنانکه بعقیدهٔ خود بدرستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده نمی‌شود که در آن عالم فرضی که

---

(۱) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص و طبایع اجسام و مقصود از این فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیك را انکار نکند ، بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر می‌توان توجیه نمود ، تعلیمات اسکولاستیك ضمناً و بالطبع ابطال شود .

(۲) دکارت مانند حکمای سلف سیر نوررا آنی می‌دانست .

وصف می‌کردم، مانند آن نباشد، یا نتواند باشد، آنگاه از آنجا سخن را بالاختصاص بسوی زمین کشانیدم و باز نمودم که هر چند فرض من بصراحت این بود که خداوند در ماده‌ای که زمین را از آن ترکیب کرده، ثقل قرار نداده است، معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکزش متوجه می‌شوند (۱) وچون در سطح زمین آب و هوا موجود باشد، اوضاع افلاك وستارگان مخصوصاً ماه می‌بایست سبب ظهور جزر ومدی شود، که ازهرحیث مانند جزر ومددریاهای ما باشد. و به علاوه هم‌آب و هم هوا باید جریانی ازمشرق بسوی مغرب داشته باشند، چنان‌که در اقطار میان مدارین (۲) مشاهده می‌شود، ونیز در روی زمین بایدکوه و دریا و چشمه و رودخانه به طبیعت حادث‌گردد، و درکانها ومعدنیات موجود شود، و دربیابانها گیاه بروید، و بطور کلی همهٔ موادی‌که ممتزج یا مرکب می نامند تکوین‌گردد، و منجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمی‌دانم‌که نور ازآن بتابد، پس: ساعی‌شدم‌که آن چه راجع بماهیت آتش است بدرستی معلوم‌کنم؛ که چگونه ظاهر می‌شود و دوام می‌یابد و چرا گاهی حرارت بی نور و زمانی نور بی حرارت دارد وچگونه دراجسام رنگهای گوناگون عارض می‌سازد و حالات مختلف دیگر. وبعضی را ذوب وبرخی را سخت می‌کند وتقریباً همه را می‌سوزاند یا تبدیل به دود وخاکستر می‌کند و بقوت عمل خود از خاکستر آبگینه می‌سازد، و چون تبدیل خاکستر به شیشه بنظر من یکی از معجب ترین اموری است که در طبیعت واقع می‌شود مخصوصاً از بیان آن مسرت تام داشتم.

ولکن از این بیانات نمی‌خواستم نتیجه بگیرم که این عالم

---

(۱) حکمای اسکولاستیك میل اجسام را بمرکز نتیجهٔ ثقل. ثقل را نتیجهٔ طبیعت جسم می‌دانستند

(۲) مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدی.

چنانکه من وصف می کنم خلق شده است (۱) چه ، بیشتر محتمل است که خداوند آن را هم از آغاز انسان که می بایست باشد آفریده است ، اما یقین است والهیون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون به‌آن فعل عالم را نگاه می‌دارد درست همان فعلی‌است که به‌آن عالم راآفریده است ، چنانکه ، اگرهم در ابتدای امر جز صورتی مشوش به عالم نمی‌داد می‌توان معتقد شد همین‌قدر که قوانین طبیعت رامقرر می‌فرمود وبه اومدد می‌رسانید ، تا به رسم خود عمل نماید ، بهمین وسیله اشیاء مادی صرف به مرور زمان به حالتی که اکنون آنها را می‌بینیم درمی‌آمدند، وبا فرض این که‌آن اشیاء به این‌طریق تدریجاً ظهوریافته‌اند درك حقیقت‌آنها‌آسان‌تراست ، تا این‌که خلقت آنها را دفعی و ازابتداء ساخته وپرداخته تصورنمائیم ، ودر هرحال به معجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمی‌آید .

ازبیان اجسام بی‌جان وگیاه‌ها به جانوران ومخصوصاً به انسان پرداختم ؛ اما ، چون معرفت کافی به احوال‌آنها نداشتم که به شیوهٔ مسائل دیگربیان‌کنم یعنی معلول را ازعلت درآوردم وباز نمایم که آن موجودت را طبیعت از چه مواد وچسان باید تـولید‌کند، اکتفا کردم به این‌فرض‌که خداوند بدن انسان راچه ازجهت صورت‌بیرونی جوارح ، وچه ازحیث ترکیب درونی اعضاءکاملا همین قسم‌که هستیم ازهمان ماده‌که وصف‌کرده بودم آفریده وبدواً نفس ناطقه یا چیزی که‌کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد ، درآن قرار نداده وفقط درقلب اوقسمتی ازآن حرارت‌های بی روشنی‌که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است ، وآن حرارت را ازهمان جنس فـرض کردم‌که علف راهنگامی که‌برای خشکانیدن جمع‌میکنند گرم می‌نماید، یا شراب تازه‌-راروی ثفل انگوربه جوش می‌آورد، زیراچون سنجیدم که در نتیجهٔ این فرض چه اعمالی ممکن است ازتن سرزند، آن را

---

(۱) یعنی : تام و تمام نه آنطورکه مصنف فرض کرده ، کـه خالق ابتدا عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده ، وسپس عالم برحسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالیه را یافته است .

درست مطابق یافتم با جمیع آنچه در تن می‌توان بدون فکر (۱) و مدخلیت نفس، یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم، طبع او تنها فکر کردن است واقع شود، واعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل در آن باما شریك‌اند، وهیچیك از اعمال مرتبط به فکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص به ما است در آن نیافتم، آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند وبه ترتیبی که در آن رساله بیان کرده‌ام به بدن ملحق سازد همانندم این اعمال اختصاصی انسان را هم در آنجا یافتم(۲)

اما برای آنکه معلوم شود این مسائل راچگونه در آن رساله باز نموده‌ام، بیان حرکت قلب وشرائین راکه نخستین حرکتی است که در جانوران مشاهده می‌شود، واز همه شایع‌تر است در اینجا نقل می‌کنم (۳) سپس بآسانی ازآن میتوان حرکات دیگررا قیاس نمود، و برای آسانی درك مطلبی که درپیش است کسانی که ازعلم تشریح بهره ندارند، بهتر آنست که زحمت کشیده پیش‌ازخواندن‌این‌مبحث، قلب یکی ازحیوانات بزرگ راکه دارای ریتین می‌باشند، وازهرجهت شبیه به

---

(۱) مراد ازفکر اعم ازشعور وعقل واراده است.

(۲) اشاره به اینست که انسان فقط دارای یك نفس ناطقه است که غیرمادی ومجرد وملکوتی است، وحس وشعور وعقل واراده منتسب به اواست، ویك بدن که مادی است وازهرجهت تابع قوانین ماده است، واحوال اوحتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی وریاضی میباشد به عبارت دیگر: بدن انسان صرف‌نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است، وبه همین‌جهت‌حیوانات راکه دارای‌نفس ناطقه نیستند حساس نمی‌داند، ومانند آلات وادوت می‌پندارد. چنانکه بعد توضیح خواهد کرد.

(۳) دراین بیانات اشتباهاتی هست که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

قلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند ، وحجرتین یعنی دوبطن(۱) آن را ببینند، نخست آنکه به جانب راست است ، و دولولهٔ وسیع به آن مربوط می‌باشد یکی وریداجوف که مجمع عمدهٔ خون ، ومـانند تنهٔ درختی است که سایراورده‌شاخه‌های آن محسوب می‌شوند، دیگری ورید شریانی(۲) که به غلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است ، ومبدأ آن قلب می‌باشد ، وپس از خروج قـلب چندین شعبه شده در ریتین منتشرمی‌گردد.

دوم بطن سمت چپ، که آنهم مربوط به دو لوله است به بزرگی لوله‌های سابق‌الذکر بلکه بزرگتر ، که یکی موسوم است به شریان وریدی (۳)، واین اسم نیزغلط است به واسطهٔ این که آن ورید حقیقی است ، واز ریه می‌آید ، وآنجا منشعب به چند شعبه است که با شعب ورید شریانی وشعب مجرای موسوم به قصبةالریه کـه هوای تنفس از آن داخل می‌شود در هم پیچیده شده است ، ودیگـری شریان کبیر است (٤) که ازقلب بیرون می‌آید ، وشعب آن به تمام بدن مـی‌رود ونیزباید توجه بفرمائید به یازده‌پردهٔ پوستی (٥) کوچکی که چهار منفذ واقعه درآن ، دوحجره رامانند دریچه می‌بندند ، وبازمیکنند، سه پرده درمدخل وریداجوف است ، وچنان قـرار گرفته که جریان خون را ازوریداجوف به درون بطن راست قلب نمی‌تواند مانع شود، ولیکن خروج آن را منع می‌کند . سه پردهٔ دیگر در مدخـل ورید شریانی وبرعکس چنان واقع شده که خونی که درآن بطن است به ریه می‌رود، اما خونی که درریه است به قلب نمی تواند برگردد ، وبـه همین قسم دوپرده درمدخل شریان وریدی می‌باشد ، که خون را از ریه به بطن چپ قلب راه می‌دهد ، اما مانع بازگشت آنست ، وسـه

---

(۱) اذنین قلب را اتساع منتها الیه وریداجـوف و وریدریوی فرض کرده است ، چنانکه ذیلا تصریح می‌کند .

(۲) امروز شریان ریوی می‌گویند .

(۳) به اصطلاح امروز وریدریوی.

(٤) شریان اورطی.

(٥) دسامهای قلب .

پردهٔ آخری درابتدای شریان کبیر است ، وخروج خون را از قلب مانع نیست ، اما نمی‌گذارد به قلب برگردد وعلت اختلاف عدد پرده ها جزاین نیست ،که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بیضی شکل افتاده ، با دوپرده بسهولت بسته می‌شود ، ولیکن آن دیگر ها چون مدورند سه پردهٔ حاجب دارند، ونیز باید توجه کرد که شریان کبیر و ورید شریانی جنساً سخت ترو محکم تر از شریان وریدی و ورید اجوف می‌باشند ، و این دو وعاء اخیر پیش ازآنکه وارد قلب شوند ، اتساع یافته وحالت دوکیسه پیدا می‌کنند ، وآنها را اذن قلب خوانند و ازعضله ای شبیه به عضلهٔ قلب ساخته شده اند و نیز باید متوجه بود که درقلب ازهر موضع دیگر بدن حرارت بیش‌است، واین حرارت می‌تواند سبب شود که هرگاه قطره‌ای از خون داخل حجرتین گردد، فوراً مانند هرمایع دیگر که آن را قطره قطره وارد ظرف پر حرارتی کنند ، بزرك شده انبساط یابد .

پس ازتوجه بمسائل مزبور ، برای بیان حرکت قلب حاجت به ذکر چیزی ندارم جزاینکه: هرگاه حجرتین قلب پر از خون نباشد، ناچار ازورید اجوف دربطن راست ، و ازشریان وریدی دربطن چپ وارد می‌شود ، زیراکه آن دو وعاء همیشه از خون پراست ، و منافذ آنها که رو بسوی قلب دارند ، در آن حال بسته نمی‌توانند شد ، اما همین که درهریك ازحجرتین یك قطره خون داخل می‌گردد ، چون منافذی که از آن وارد می‌شود وسیع می‌باشد ، و اوعیهٔ که از آن جریان می‌یابد پر از خون است آن قطره ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که درقلب هست متخلخل ومنبسط می‌شوند ، و باین جهت تمام قلب نفخ می‌کند وپنج پرده واقع در مدخل دووعائی که خون ازآن ها وارد شده بسته می‌شود ونمی‌گذارد زیاده برآن خون بسمت قلب پائین برود ،وچون آن دوقطره خون که وارد شده هموازه متسع می‌شود عاقبت شش پردهٔ دیگری را که در مدخل دو وعاء دیگرواقعند، پس زده دریچه ها را بازمی‌کنند وبیرون میروند باین طریق همهٔ شعب ورید شریانی وشریان کبیررا دریك آن باقلب

منتفخ ومنبسط می‌سازند اما پس از آن چون خون سرد می‌شود فوراً قلب و شرائین دو باره منقبض میشوند و دریچه های ششگانهٔ آن ها بسته شده ، و دریچه های پنجگانهٔ وریداجوف و شریان وریدی باز میشود ، و دوقطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط می‌نمایند ، وچون خونی که باین ترتیب داخل قلب میشود ازآن دو کیسه که اذنین می‌نامند عبور می کند ، باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است ، و هنگامی که او منبسط می گرددآنها منقبض میشوند، از این گذشته محض اینکه اگر کسی قوت براهین ریاضی را ندانند، ومعتاد نباشدکه دلایل متیقن را از محتمل تمیز دهد ، بی مطالعه انکار این مطالب نکنند خبرمیدهم، که این حرکات قلب که بیان کردم، از وضع اعضائی که با چشم میتوان درقلب دید ، وحرارتی که با دست می‌توان حس کرد ، و ماهیت خون که به تجربه می‌توان شناخت ، بالضروره نتیجه می‌شود . چنانکه حرکت ساعت ازقوت ووضع وشکل لنگرها ، وچرخهای آن بالضروره حادث می گردد. اما اگر بپرسندچگونه است که خون وریدها باوجود جریان دائمی وورودبقلب تمام نمیشود؟ وشرائین ممتلی نمیگردند؟ درصورتی که کلیهٔ خونی که بقلب می‌رسد بآنها میرود باین سئوال جواب دیگری حاجت ندارم بدهم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته و درحل این مسئله فضل تقدم دارد ، و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شرائین مجاری باریك بسیار هست ، و بواسطهٔ آنها خونی که ازقلب بشرائین می‌رود وارد شعب کوچك آورده سده ، ازآنجا دوباره بقلب برمی گردد و باین واسطه جریان خون یك دوران دائمی میشود .

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت می‌کند بواسطهٔ تجربهٔ کثیرالوقوع جراحان ، که چون باروی انسان را دربالای نقطه‌ای که رگ می‌زنند اندکی محکم می‌بندند، خون فراوان تربیرون می‌آید، واگر درزیرنقطهٔ رگ زدن یعنی میان‌آن نقطه وپنجه بازورا ببندند،

---

(۱) هاروه Harvey که کاشف دوران دم است .

یا اگر در بالای آن نقطه بند را سخت محکم نمایند ، برعکس واقع میشود؛ ودلیل آن اینست که چون بنداندکی محکم بسته باشد، خونی که در بازو موجود است ، از اورده بقلب نمی‌تواند بـرود ، ولیکن مانع نیست ازاینکه ازشرائین به اورده بیایدبه سبب اینکه شرائین زیر اورده واقع می‌باشند ، وچون جدارآنها سخت تـر است ، کمتر فشرده می‌شوند ، وهمچنین خونی که از قلب می‌آید ، بیشتر بقوت‌از شرائین بسوی‌پنجه مایل‌میشود، تاخونی که ازاورده بقلب برمیگردد، و چون خون بواسطهٔ منفذی‌که در یکی از اورده احداث شده بیرون می‌رود ، ناچار باید درزیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند از آن راه از شرائین عبور کند ، ونیز طبیب مزبورآنچه را درباب جریان خون‌گفته بخوبی ثابت می‌کند بوجود پرده هـای پوستی کوچکی که درطول‌اورده درنقاط چند واقع ومانع ازآن هستند، که خون ازمیان بدن باطراف برود ، و فقط می‌گذارند که ازاطراف بقلب برگردد و بعلاوه بواسطهٔ این تجربه مطلب را اثبـات می‌کند که هرگاه یکی‌ازشرائین را قطع‌کنند ، دراندك زمانی کلیهٔ خونی که در بدن هست خارج میشود . هرچند آن شریـان در نـزدیکی قلب محکم بسته ومیان قلب وبند بریده باشند ، تا جای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر می‌آید .

اما اموردیگرنیزبسیار هست، دال براینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است که من باز نمودم ، ازجمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون می‌آید وخونی‌که از شریانها خارج میشود، نتواند بود مگر از اینکه چون خـون از قلب می‌گـذرد ، تخلخل و تقریباً تقطیر می‌یابد . ولطیف‌تر وزنده‌تر است ، وچون ازقلب بیرون آمد، یعنی هنگامی‌که درشریانها است لطیف‌تر وزنده تر وگرمتر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده ، و در وریدها می‌باشد و اگر درست توجه کنند خواهند دید ، کـه این تفاوت در نقاط نزدیك بـه قلب محسوس تر است تا در نقاط دور و سختی جـدار ، ورید شریـانی و شریان‌کبیربه خوبی می‌نمایدکه خون به آنها بیشتر بقوت‌برمیخورد

تا به ورید ها ، و علت آنکه بطن چپ و شریان کبیر بـزرگتر و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است ، جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس از آنکه ازقلب عبور کرد ، فقط در ریتین سیر نموده ، وبنا براین رقیق است ، و ازخونی‌که از وریـداجوف می‌آید بیشتر و آسان تر متخلخل میشود ، و پزشگان چون نبض را امتحان می‌کنند از اینجا مطلب را درمی‌یابند که می‌دانند رقت‌یافتن خون بواسطهٔ حرارت قلب در حالت های مختلف شدید وضعیف و تند وکند می‌شود و چون ، مطالعه‌کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر/میرسد ، همانا باید قبول‌کنیم کـه بواسطهٔ خون است کـه در گذرکردن ازقلب گرم شده در سراسر بدن روان مـی‌شود ، و بهمین علت هرگاه خون را ازقسمتی ازتن بگیرند، حرارت آن نیزبرطرف میشود ، و اگر قلب مگرمی آهن تفتیده هم می‌بود ، هرگـاه دائماً خون تازه باطراف تن روانه نمی‌کرد نمی‌توانست آنها راگرم نگاه بدارد ، و نیز از اینجا پیدااست که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازهٔ کفایت به ریه برساند تا خونی که دربطن راست قلب رقیق وتقریباً بخار شده آنجا برود ، وپیش از ریختن به بطن چپ غلظت یافته دو باره مبدل بخـون شود ، و اگـر جـز این بود نمی‌توانست آتشی را که در قلب هست زنـده نگاه بـدارد ، و این مدعا ثابت می‌شود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان یك بطن دارد و بس، وکودکان هنگامی‌که در شکم مادر هستند ، ونمیتوانند ریه را به‌کار بیندازند ، منفذی دارندکه خون ورید اجوف بـواسطهٔ آن به بطن چپ قلب می‌رود و مجرائی دارندکه خون ورید شریانـی از آن مجری بشریان کبیر می‌رسد بی آنکه از ریه بگذرد . دیگر اینکه پخته شدن غذا درمعده چگونه واقع می‌شد ؛ هـرگـاه قلب به وسیلهٔ شریانها حرارت بآن نمی‌رساند؟ و بعضی اجزای سیال ترخون راکه ممد هضم غذا می‌باشند بآنجا نمی‌فرستاد ؟ وعملی که شیرهٔ‌آن غذا ها را تبدیل به خون می‌کند بآسانی مفهوم خواهد شد ، هرگاه توجه‌کنند باینکه آن شیره هر روزشاید یکصد، بلکه دویست مرتبه

بقلب می‌آید و برمی‌گردد و تقطیر میشود ، و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت به چیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم : خون چون رقیق می‌گردد ، و از قلب باطراف شرائین میرود، قوت حرکتش سبب می‌شود که بعضی ازاجزاء آن میان اجزاء اعضاء متوقف می‌شوند ، و بعضی اجزاء دیگر را ازآن بیرون کرده، جای آنها را می‌گیرند ، و برحسب موقع و شکل خردی و بزرگی خلل وفرجی که ملاقات می‌کنند ، در بعضی نقاط بیشتر جا میگیرند تا نقاط دیگر ، همچنانکه همه‌کسی دیده است که غربال های چندکه درشتی منافذآنها مختلف است ، دانه های متفاوت را از یکدیگر جدا می‌سازند ، و از همه مهمتر درمیان همهٔ این امور «حدوث روح حیوانی» (۱) است که به نسیم بسیار لطیف ، یا شعلهٔ بسیار صافی و حدیدی می‌ماندکه دائماً به فراوانی بقلب و دماغ بالا میرود و از آنجا بوسیلهٔ اعصاب بـه عضلات می‌رسد ، و همهٔ اعضـا را بحرکت می‌آورد و اینکه اجزای پر حرکت ونافذتر خون چون جهت‌احداث آن روح حیوانی مستعدترند بدماغ بیشتر میل می‌کنند تا بـه نقاط دیگر ، علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم : شرائینی که آن را بدماغ می‌رسانند از شرائین دیگر کـه از قلب بر می‌آید مستقیم ترند ، و بنابراین به مقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی می‌باشند همین که چندین چیز متفقاً به یك سو متوجه باشند ، و درآنجانب برای همه آنها جا نباشد(چنانکه اجزاء خون که ازبطن چپ قلب خارج میشوند ، همه متوجهٔ دماغ میگردند)

---

(۱) **Esprits animaux** لفظ روح در اینجا بمعنائی کـه متبادربذهن ما است استعمال نشده یعنی : امرمجرد غیرمادی نیست، بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایهٔ حرکت آنها میشود واعصاب را مجوف دانسته ، و حامل آن ذرات تصورکرده زیرا کـه دکارت به جز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیر مادی قائل نبوده است .

ناچار اجزائی که قویترند اجـزای ضعیف کم حـرکت را ممانعت می‌نمایند و به تنهائی خود را بمقصد میرسانند .

دررساله‌ای که پیش ازین می‌خواستم منتشر کنم؛ همهٔ این‌مطالب را یك اندازه به تفصیل بیان کرده بودم ، پس ازآن بازنموده بودم که ساختمان اعصاب وعضلات بدن انسان چگونه باید باشد ، تاروح حیوانی که درون‌آنست بـه‌تواند اعضا را حـرکت دهد ، چنانـکه می‌بینیم سر بریده باآنکه بیجان است ، باز اندك مدتـی‌پس ازجدا شدن ازتن می‌جنبد وخاك را به دندان می گیرد، ونیزشرح داده‌بودم، که در دماغ چه تغییراتی باید واقع‌شود ، تا خواب وبیداری عارض گردد، ودر خواب رؤیا دست دهد ، وچگونـه روشنی وآواز وبو و مزه وگرمی وخواص دیگر اشیاء خارجی به وسیلهٔ حواس می‌توانند تصورات مختلف را دردماغ مصور کنند، وچگونگی گرسنگی وتشنگی ونفسانیات دیگر درونی در آن تأثیر مـی‌نمایند وحس مشترك (۱) که این تصورات را دریافت می کندکجا است وحافظه که‌آنها راضبط می‌نماید ومتصرفه (۲) که‌آنها را به انواع مختلف تغییروتبدیل‌داده، صورت‌های جدید ترکیب می‌کند، وبه همین وسیله روح حیوانی‌رادر عضلات توزیع نموده، اعضاء بدن را به اقسام چندبه حرکت می‌آورد، چه ، ازجهت اشیائی‌که بـه حواس اوظاهر می‌شوند ، وچه بـه سبب نفسانیات درونی‌که درآن می‌باشند واعضاء ما می‌توانند بدون اینکه ارادهٔ ماآنها را راه ببردحرکت‌کنند واین‌فقره عجیب نخواهد بود ، درنظرکسانی می‌دانند انسان به صنعت خود پسی‌ادوات ودستگاههای جنبنده می تواند بسازد. با اجزا وقطعات معدود، درحالی‌که دربدن هرحیوانی عدهٔ کثیری استخوان وعضله وعصب وشریان وورید‌واجزاء دیگرموجوداست، وبنابراین بدن را مانند دستگاهی خواهندانگاشت که خداوندآن راساخته ، وتنظیم‌آن البته بهتر ازدستگاههای بشری

Sens Commun (۱)

Imagination باصطلاح امروز **Fantaisie** (۲)

داده شده ، وبا آنها قابل مقایسه نیست ، وحرکاتی معجت‌تر از حرکات‌دستگاهها وادوات مصنوع‌انسان ازآن سرمی‌زند، ودراین‌مورد مخصوصاً تفصیل داده بازنموده بودم؛ که اگر دستگاههائی ساخته شود که‌اعضاء وصورت ظاهربوزینه یا حیوانات دیگر بی‌عقل داشته باشد، هیچ وسیله‌ای نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر ازآن حیوانات بدانیم ، ولیکن اگر دستگاههائی شبیه به بدن ما بسازند که به قدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند، بازهمواره دووسیله در دست ما هست که ازروی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند. اول این‌که ،آنها هیچ‌گاه سخن یا دلائل‌دیگری که ما برای نمودار ساختن منویات خودداریم نمی‌توانندبه‌کاربرند ، هرچند به خوبی می‌توان فرض‌کردکه دستگاهی ازآلات ساخته شودکه ادای الفاظ کند ، حتی این‌که چون به تأثیراتی جسمانی دراعضاءآن تصرفاتی‌به عمل‌آیدکلماتی بگوید ، مانند اینکه اگرنقطه‌ای ازآن رالمس‌کنند بپرسد ازمن چه می‌خواهید ؟ واگرجای دیگررا دست‌بزنند ، فریاد کندآزارم‌کردید، وقس علیهذا ولیکن نخواهد توانست‌آن‌کلمات را تنوع دهد ، تابرطبق‌آنچه در حضور اواظهار می‌کنند سخن بگوید ، درصورتی‌که‌آدمی هرقدر هم ابله باشد ، بر این امرقادر است . دوم این‌که ؛ هرچندآن دستگاه‌ها بسیاری از کارها را مانند ما ، بلکه بهتر ازما انجام می‌دهند از پاره‌ای اموردیگر حتماً عاجزندکه .ز آن معلوم می‌شودکه فعل‌آنها ازروی شعور نیست ، بلکه نتیجهٔ وضع و چگونگی اجزاء و اعضاء آنها است وبس ، زیراکه عقل و شعور وسیله‌ایست عام‌که درهرمورد به کارمی‌رود ، ولیکن اعضاء برای هر عمل خاص‌کیفیت وتنظیم مخصوص‌لازم دارند ، وبنابراین برحسب عقل ممکن نیست، دریك دستگاه به قدری اعضاء وتزیینات‌گوناگون تعبیه شودکه در همهٔ موارد زندگانی بتواندکارکند ، چنانکه عقل ما ما را به کاروا می‌دارد.

پس ؛ به همین دو وسیله تفاوت میان حیوان وانسان را نیز می‌توان دریافت ، زیراکه این نکته‌ایست مهم که‌آدمیان هر اندازه

ابله وبلید باشند ، حتی سفها ودیوانگان می‌توانند الفاظ چند با هم ترکیب کرده کلامی بسازند که افکار خود را به‌آن وسیله بفهمانند ، وهیچ حیوان دیگر هرقدر کامل وخوش خلقت باشد چنین کاری نمیتواند واین نه ازآنست که نقصی دراعضاء آنها است ، چه دیده می‌شود کـه زاغ وطوطی مانند ما ادای الفاظ می‌کنند ولیکن مثل ما نمی‌توانند سخن بگویند ، یعنی معلوم سازند که آنچه می‌گویند نتیجهٔ فکر آنها است ، در صورتی که مردم کر وگنگ مادرزاد که مانند حیوانات ، بلکه بیش ازآنها فاقد اعضاء تکلم می‌باشند، برحسب عادات علائمی می‌سازند، ومطالب خود را به‌کسانی که باایشان معاشرند ، ومی‌توانند زبان آنها را بیاموزندمی فهمانند، پس: ازاینجا می‌توان دانست کـه جانوران نه اینست که کمتر ازآدمیزاد عقل دارند ، بلکـه هیچ عقل ندارند ، زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست، ویقیناً روح حیوانات بکلی با روح انسان متفاوت است ، وگـرنـه چون میان جانوران همجنس نیز مانند افراد انسان تفاوت هست ، و بعضی ازآنها زودتر ازبعضی دیگر تربیت می‌پذیرند ، همانا یك فرد طوطی یا بوزینه درنوع خود چنان کامل می‌شد که به اندازهٔ یـك طفل بلید یالااقل طفلی کـه شعورش مختل است ، استعداد داشته باشد . و نیز نباید سخنگوئی رابا حرکات طبیعی که دلالت برنفسانیات میکند وآلات وادوات هم می‌توانندآنها را مـانند حیوانات تقلید نمایند ، اشتباه نمود ونباید مانند بعضی ازپیشینیان گمان کرد که جـانوران سخن مـی گـویند ، و ما زبـان آنها را نمی فهمیم ، زیـرا اگر چنین بود چون بسیاری از اعضاءآنها نظیر اعضاء ما است به ما هم مانند همجنسان خودتفهیم می‌کردند. ونیزاین نکته بسی قابل ملاحظه است ، که بسیاری ازجانوران درپاره‌ای ازاعمال خودازما زبردست ترند. اما همان جانوران دربعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند ، وبنابر این آنچه را بهتر ازما می‌کنند ، دلیل نیست بر اینکه عقل دارند ، زیرا اگرچنین بـود عقل آنها کاملتر ازعقل انسان مـی‌بود ، وهمهٔ کارهای دیگر راهم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل

ندارند ، ومحرك اعمال آنان طبیعت است، که به مقتضای چگونگی اعضاء کارجزئی از آنها سرمی‌زند چنانکه می‌بینیم با همهٔ عقل‌ودانائی ما ، ساعت که جز چرخ وفنر چیزی نیست ، شمـارهٔ ساعات و میزان اوقات را درست‌تر از ما معلوم می‌کند .

پس ازآن نفس ناطقه را وصف‌کرده، وبازنموده بـودم که آن مانند چیزهای دیگر که شرح داده‌ام ممکن نیست ازخـاصیت مـاده برآمده باشد ، بلکه مخلوقی جداگانه است ، وبیان کـرده‌بودم کـه سکنای اورا دربدن مانند قرارگرفتن کشتیبان درکشتی نباید فرض کرد ، چه ، با این فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست می‌شود ، و لیکن دارا بودن عواطف و خواهش‌ها چنان که ما داریم بـه عبارت دیگر ، انسان واقعی بودن ، چنانکه ما هستیم ، مقتضی است که نفس با بدن پیوستگی ویگانگی کامل داشته باشد ، و اگر اینجا در خصوص نفس سخن را اندکی درازکشیدم به سبب غایت اهمیت آنست ، زیرا گذشته از انکار وجود باری که گمان می‌کنم به قدرکفایت خطا بودن آن را پیش از این اثبات کرده باشم ، هیچ خطای دیگـری عقلهای ضعیف را از شاهراه فضیلت آنقدر دور نمی‌کند که گمان کنند نفس حیوان وانسان از یك جنس است ، وبنا براین ما هم مانند مـور و مگس پس ازاین زندگانی بیم وامیدی نباید داشته باشیم، درصورتی که اگر بدانند نفس حیوان وانسان چـه اندازه با هم تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان را ازبدن وفانی نبودن آن را بافنای بدن بهتر فهم می‌کنند ، وچون سبب دیگری نیز که آن را معدوم سازد دیده نمی‌شود ، طبعاً حکم به بقای آن می‌نمایند .

بخش ششم

کتابی راکه شامل همهٔ این مسائل بود ، سه سال پیش به پایان رسانیده ، مشغول بازدیدآن شده بودم تا به چاپخانه بفرستم ، ولـی

درآن هنگام آگاه شدم که کسانی که من سر در پیش آنها دارم (۱) و فرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر ازفرمانروائی عقل خـودم بر افکارم نیست ، رأیی راکه دیگری (۲) چندی پیش دربارهٔ یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود دانسته‌اند، وهرچندنمیخواهم بگویم من باآن رأی موافقم ، ولیکن پیش از آن کـه آنها از آن عیب‌جوئی نمایند چیزی‌که برای دین یا دولت زیان داشته‌باشد ، در آن ندیده‌بودم. وبنابراین اگرعقل مرا به اختیار آن رأی واداشته بودمانعی نمی‌دیدم‌که خودآن رانوشته ومنتشرکنم . ازاین‌روترسیدم که مبادا من هم در پاره‌ای عقاید خود گمراه باشم هـر چند اهتمام کرده بودم‌که عقایدتازه نپذیرم ، مگرآن‌که به یقین‌آن را مبرهن ساخته باشم . وچیزی ننویسم‌که بتواند به‌کسی زیانـی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمودکه ازعزم خود برگردم ، واز نشرآن عقاید خودداری‌کنم ، زیرا هرچند دلایل من برآنچه عـزم کـرده بودم ، بسیار قوی بود . طبع من‌که همواره مرا به تصنیف‌کتب بی‌ـ رغبت می‌ساخت فوراً دلایل دیگر برانصراف ازاین عزم اقامه نمود، ودلایل دوطرف قضیه چنانست‌که ذکرآنها در این جا برای من بجا است ، وشایدکه برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچگاه به اموری‌که ازنتایج طبع وذهن خودم‌بوده، چندان وقع نگذاشته‌ام،وتا وقتی‌که بهرهٔ دیگری از روش خود نبرده بودم ،

---

(۱) مقصود اولیای دین‌اند به مقتضای قاعدهٔ اول اخلاقی‌کـه اختیارکرده بود، ودرآغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است ، و باید توجه‌کردکه فرمانروائی‌آنان رافقط براعمال خود قائل است و افکار خویش را تنها تابع عقل می‌داند .

(۲) گالیله مقصود است‌که رأی به حرکت زمین داده بود ، و دکارت هم درکتاب خود همین رأی را اختیارکرده، اماپس‌ازمحکوم شدن‌گالیله جرأت نکردآن را اظهار کند ، ودر اینجا هـم احتراز می‌کند ازاین‌که بگوید من به‌آن رأی قائلم .

جزاینکه در پاره‌ای از مشکلات علوم نظری کامیاب شده ، ویا اعمال خویش را با موجباتی که آن روش بر من معلوم می‌ساخت سازگار نموده بودم ، خود را مکلف به تصنیف وتحریر آن مطالب نمی‌دیدم ، زیرا که همه‌کس درآداب واخلاق ، رأی ونظردارد ، وچنان خود را مصاب می‌داند که اگر غیر از کسانی که خداوند آنها را بر مخلوق خود سُلطان قرار داده ، یا فضل و همت پیغامبری به ایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییر دهد ، اصلاح‌کنندگان امورعامه به عدد نفوس خلائق می‌بودند ، ودر باب نظریات عقلی هم هرچند آراء خود را می‌پسندیدم ، قیاس‌کردم‌که دیگران نیز البته آرائی دارند . که شاید بیشتر می‌پسندند . اما همین‌که در طبیعیات کلیاتی به دست‌آوردم، وآنها را دربعضی ازمشکلات‌خاص به‌آزمایش درآوردم ، ومشاهده‌کردم‌که چه نتایج از آن می‌توان گرفت ، وچه اندازه با اصولی‌که امروز به کار برده شد تفاوت دارد ، معتقد شدم که اگرآنها را پنهان نگاهدارم ، گناه‌کرده وبا قانون‌کلی‌که هر- کس مکلف است به اندازهٔ توانائی خود خیرعموم مردم را فراهم کند ، مخالفت نموده‌ام . زیراآن‌کلیات را چنان یافتم که برای زندگانی می‌توانند معلومات بسیار مفید به دست دهند ، وبه جای فلسفهٔ نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند ، می‌توان یك فلسفهٔ علمی قرار دادکه قوت وتأثیرات‌آتش وآب وهوا و ستارگان و افلاك وهمه اجسام دیگرراکه بر ما احاطه دارند معلوم کند ، به همان خوبی و روشنی‌که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است ، بنابر این بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی‌که درخورآن می‌باشند به کار بریم وطبیعت را تملك‌کنیم وفرمان‌بردار سازیم ، و این نه تنهای برای اختراع صنایع و حیل بیشمار مطلوب است که ما را ازثمرات زمین وتمام وسایل آسایش‌که درآن موجود است بی‌زحمت برخوردار می‌سازد ، بلکه به خصوص برای حفظ تندرستی بکاراست‌که نخستین نعمت وپایهٔ نعمت‌های دیگر دنیوی است ، زیرا که روح هم‌چنان به مزاج وکیفیت اعضاء بدن بسته است ،که اگر

وسیله‌ای برای افزون ساختن خردمندی وزیرکی مردم بتوان یافت به عقیدهٔ من همانا ازعلم طب آن را باید خواست ، هر چند طبی که امروزمتداول است چندان چیزی که فایدهٔ آن قابل اعتنا باشد ندارد. ولی باآن که نمی‌خواهم آن را حقیر بشمارم می‌دانم که همه کس حتی آن‌ها که به آن اشتغال دارند ، اقرارمی‌کنندکه آنچه امروز از طب معلوم است ، نسبت به آنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست ، و اگر علل واسباب دردها و درمان‌هائی که طبیعت برای آن‌ها مقرر داشته است درست معلوم می‌شد ، بسیاری از امراض جسمانی و روحانی وحتی شاید ضعف پیری را می‌توانستیم ازخود دفع کنیم ، و چون من قصد داشتم همهٔ عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم وبراهی افتاده بودم که پیروی آن البته به مقصد می‌رساند ، مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان تجربه مانع شود ، با اینهمه معتقد شدم که بهترین چارهٔ این دو مانع آن خواهد بود که قدر قلیلی راکه خود دریافته‌ام به درستی به عموم برسانم واذهان مستعد را دعوت کنم ،که برحسب میل و توانائی در تجاربی که باید به عمل آورد شرکت نموده بر معلومات بیفزایند ، وآنها نیز هر چه بیابند میان مردم نشردهند ، تا متأخرین از جائی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند ، وازاین راه عمر وزحمت اشخاص بسیار به‌یکدیگر پیوسته شود وجمعاً نتایجی بس بزرگتر ازآن که افراد به تنهائی می‌توانند بگیرند حاصل آید (۱)

حتی برخوردم به اینکه هر چه معلومات انسان پیش می‌رود به عملیات آزمایشی محتاج‌تر می‌گردد ، زیرا در بدوامر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایش‌های غریب ونادر نرود ، وفقط تجاربی‌را به کار بردکه طبعاً پیش می‌آید ، واگرشخص اندکی فکورباشد ، ناچار به آنها برمی‌خورد ، ودلیل آن اینست که هرگاه کسی علل امور پیش‌پا افتاده را نداند ، از قضایای نادره غالباً فریب می‌خورد ، زیرا

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده . ودامنهٔ علم را فوق‌العاده وسعت داده‌اند .

کیفیاتی‌که همراه آنها است به قدری خرد ودقیق‌است‌که برخوردن به‌آن بسیار دشوار می‌باشد. اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود: نخست کوشیدم که اصول وعلل اولی هرچیزی را که هست، یا می‌تواند باشد به طور کلی دریابم، وبرای این مقصود جزخداوند را که‌آفرینندهٔ هرچیز است، درنظرنگیرم وآن اصول را جز از چند فقره تخمه‌های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرانگیرم، پس از آن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی‌ترین اثراتی‌که ازآن علل می‌توان استنباط کرد چیست، وچنین می‌پندارم‌که درآن مقام افلاك وکواکب وخاك را یافتم، وحتی درروی زمین‌آب وهوا وآتش ومعدنیات وچیزهای دیگر‌که ازهمه ساده‌تر وپیش‌پا افتاده‌تر وبنابر این شناختن‌آنها آسان‌تر است. سپس چون به چیزهای جزئی توجه نمودم، آنها را چنان‌گوناگون یافتم‌که ذهن انسان را عاجزدیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است به مشیت خداوند در آن موجود شود، تشخیص و تفکیك کند. و همچنین از اینکه بتواند ازآنها استفاده نماید، مگراینکه ازآثار پی به علل برد، و تجارب مخصوص بسیار به کار آورد. سپس همهٔ چیزهائی‌که در هرزمان برحواس من پدیدار شده بود به ذهن‌خویش عرضه‌کردم، وبه جرأت می‌توانم‌گفت: هیچ چیز نیافتم‌که آن را با اصولی‌که به دست‌آورده بودم توجیه نتوانم کرد، اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت بـه اندازه‌ای بسیط و وسیع، واصول سابق‌الذکر ساده وکلی می‌باشند‌که هراثر خاصی را می‌بینم فوراً درك می‌کنم؛ که‌آن را به اقسام چند می‌توان ازاصول مزبوراستنتاج وتوجیه نمود، وغالباً بزرگترین مشکل من این است‌که دریابم که به‌کدام قسم از توجیه باید متوسل شد، و چارهٔ دیگری بـرای آن نمی‌یابم جزانکه به آزمایشها و عملیاتی تازه دست برده شود، آن چنان‌که توجیه‌آن امر به یکی ازاقسامی‌که درنظر است با درستی تجربه سازگارگردد، و به قسم دیگر ممکن نشود، ومن اکنون در آن مقام هستم‌که به عقیدهٔ خودم اکثر آزمایش‌هائی راکه برای این

مقصود می‌تواند به‌کار رود به درستی می‌دانم که به چه شیوه باید‌عمل نمود، لیکن این فقره را هم می‌دانم‌که‌آن تجارب چنان است، و به اندازه‌ای فراوان‌که به تنهائی ازدست من ساخته نیست ، و.مال من نیز کفاف نمی‌دهد ، اگرچه هزار برابر آنچـــه دارم داشته باشم، و بنابراین میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته بـــه مقـــدار آزمایش‌هائی است که وسیلهٔ عمل آنها برای من فراهم شود ، و این کیفیت را می‌خواستم درکتابی‌که تصنیف کرده بودم معلوم کنم ، و سودی راکه برای عموم ازآن حاصل تواند شد چنان‌آشکار سازم‌که جمیع‌کسانی‌که به طور کلی‌خیر مردم را مـــی‌خـــواهند ، یعنی : همهٔ اشخاصی‌که به حقیقت رادمردند وتزویر وریا نمی‌کنند وصرف مدعی نیستند ، مجبور شوند مرا ازآزمایشهائی‌که به عمل می‌آورند آگاه سازند ، وهمچنین در دنبال‌کردن آزمایشهائی‌که باید به عمل آیـــد مساعدت نمایند .

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داد ، و معتقد شدم‌که راستی باید هراندازه‌در کشف حقایق پیش میروم، آنچه راکه اهمیتی دارد بنگارم ، و چنان درآن باب دقت‌کنم‌که گوئی میخواهم آن را بچاپ بدهم ، تا اینکه نخست درمسائل بهتر غورنمایم ، زیرا مسلماً شخص درکاری‌که به نظرعموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تا آنچه برای خویش می‌کند ، چنانکه بسیار شده است که مطلبی به ذهنم رسیده وآن را درست پنداشته ام ، اما چون خواسته ام بتحریر درآورم ، خطای آن را دریافته ام . دوم اگر بتوانم سودی بمـــردم برسانم ، وهرگاه نوشته های من ارزش داردکســـانی‌کـــه پس از من بر آنها دست یابند، چنانکه درخور است ازآنها بهره برند، ولیکن بهیچوجه راضی نشوم‌که در زندگی من منتشرگردد ، تا غوغائی‌کـــه ممکن است دربارهٔ آنها واقع شود ، و آوازهٔ نیك یا بدی که شاید از آن برای من حاصل‌گردد ، اوقاتی را که می‌خواهم مصروف‌کسب معرفت نمایم ازمن نگیرد ، وبهدر ندهد ، زیرا اگرچه هرکس باید بقدری‌که در قوه دارد بدیگران خیر برساند ، وکسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی مصرف است ، لیکن از این نکته نبایدغافل

شدکه تنها نگران زمان حال نباید بود ، و سزاوار است که آنچه اندك سودی برای حاضرین دارد فدای کارهائی بکنیم که نفع بزرگتری به اخلاف ما برساند ، و نیز پنهان نمی‌کنم که آنچه من تاکنون درك کرده ام ؛ نسبت بآنچه برای من مجهول مانده ، تقریباً هیچ است . ولی از درك آن مأیوس نیستم ، زیرا کسانی‌که در علوم کشف حقایق می‌کنند مانند اشخاصی هستندکه به جمع مال آغاز می‌نمایند ، که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندك برایشان بسیار دشوارتر است از تحصیل اموال فراوان برای توانگران ، همچنین می‌توان آنان را تشبیه‌کرد بفرماندهان لشکر که برحسب عادت هرچه فیروزی بیشتر می‌یابند ، برقوای ایشان افزوده میشود ، وسرداری‌که شکست خورده است اگر خودداری‌کند ولشکر را جمع‌آوری نماید ، بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی‌که هنگام فیروزی شهرها وکشورها مسخر مینماید ، و براستی‌که سعی در رفع مشکلات و شبهاتی‌که مانع از معرفت حقیقت است ، مانندکارزار است . و چون شخص در امری که فی‌الجمله مهم وکلی باشد عقیدهٔ غلط پیدا کند ، در واقع شکست خورده ، وپس ازآن بسیار چالاکی باید تا بازبحالت سابق بازآید، واگر اصول و مبانی درست و استوار در دست میداشت ، بسی بیشتر پیشرفت حاصل می‌نمود . اما من اگرپیش از این حقایقی در علوم کشف‌کرده ام (و امیدوارم مندرجات این‌کتاب (۱) معلوم‌کند که چنین است) میتوانم گفت ؛ آن در نتیجهٔ فیروزی بر پنج یا شش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزلهٔ فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است ، و بلکه باك ندارم و می‌گویم که بیش از دو سه فتح دیگر مانند آن ها حاجت ندارم تاکاملا بمراد خود برسم (۲) و برحسب ترتیب طبیعی ازعمر من آن قدر نگذشته که

---

(۱) کتابی که این‌گفتار مقدمهٔ آن است .

(۲) راه را بسیار نزدیك میدانسته است ، ازآن زمان تاکنون سیصد سال است دانشمندان بسیار بهمین دستورکارمی‌کنند و هنوز بجائی نرسیده ایم .

برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت ومجال را نیکو بکاربرم خود را مکلف میدانم که آنرا تقویت نکنم ، و اگر کتاب «مبانی علم طبیعی» (۱) را بطبع برسانم ، البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد ، زیرا هرچند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می‌پذیرد ، وهیچیك از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم ؛ معهذا چون ممکن نیست با همهٔ عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد ، البته مخالفت هائی برخواهد انگیخت و مرا از کار باز خواهد داشت .

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است ، برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی، واگرحقی گفته باشی بواسطهٔ همان مخالفتها آشکار تر گردد ، و مردم بهتر درك نمایند ، و چون اشخاص چند بیش از یك تن می‌توانند مطالب را ببینند ، هم اکنون اگر از آنها بنای استفاده بگذاری کشفیات آنان به تو مدد خواهد کرد . لیکن هرچند من خود را بشدت خطاکار میدانم ، و هیچگاه بافکاری که بذهنم میرسد اعتماد نمی‌کنم؛ معهذا تجربه مانع است که ازاعتراضاتی که بمن بشود ، امید نفعی داشته باشم . زیرا پیش ازاین آراء مردم را آزموده ام ، چه از ناحیهٔ دوستان ، و چه از اشخاصی بیطرف ، و حتی ازکسانی که سوء نیت و حسد داشتند ، و البته عیبی را که دوستان از نظر محبت پنهان میکردند ، آنان آشکار می‌ساختند ، با اینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود پیش بینی نکرده باشم ، مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است ، وبنا براین معترضی نسبت بعقاید خودنیافتم که از خودم با اغماض تر یا بی انصاف تر نبوده باشد . هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود ، مجهولی را معلوم کند ، چه ، هر کس میکوشد تا بر دیگری غلبه یابد ، و باین واسطه همه بیشتر دنبال آن هستند ، که حفظ ظاهر نمایند ، و دلایل هر دو طرف را از روی حقیقت نمی‌سنجند ، و کسانی که یك مدت وکیل بوده و

---

(۱) کتاب «احوال عالم»

مدافعه ای نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی برافکار من نیزچندان نخواهد بود. زیرا هنوز آنها را باندازه ای بسط نداده ام که از افزایش بسیار بی نیاز شده باشد ، و بنابر این موقع نرسیده که آن ها را بکار بیندازند، وگمان دارم بی‌خودستائی میتوانم گفت ،که برای افزایش آنها ، خود از دیگران توانا ترم ، نه از جهت آن که در دنیا کسی داناتر از من نیست ؛ بلکه از آن سبب که هیچکس چیزی راکه از دیگری بیاموزد ، مانندآنچه خود ابتکارنموده بخوبی درك نمیکند. چنان‌که برای من بارها شده است که بعضی از عقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرك بیان نموده ام ، و هنگامی‌که با ایشان گفتگو میکردم ، چنین می‌نمود که بخوبی آن را فهم میکنند . ولیکن چون باز گو میکردند . میدیدم دیگرگونش ساخته اند . و با عقیدهٔ من بکلی متفاوت شده است . و باین مناسبت موقع را مغتنم شمرده از آیندگان تمنی می کنم هرگاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد ، اگر خودم آن را نشر نکرده ام باور نکنند ، ونیزشگفت ندارم ازآراء عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند ، در حالی که نوشته های آن ها بما نرسیده ، وبهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نا معقول بوده باشد ، بلکه معتقدم که آن ها را بدرستی نقل نکرده اند ، چه : آن حکما بهترین مردم عصرخود بوده اند ، چنانکه تقریباً هرگز نشده است‌که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل بیابد ، و یقین دارم‌که همهٔ آن‌کسانی‌که امروز با کمال عشق و شور از ارسطو پیروی میکنند ، خرسند خواهند بودکه باندازهٔ او بر احوال طبیعت معرفت بیابند (۱) اگرچه باین شرط

---

(۱) توجه بایدکردکه دکارت نسبت بارسطو وحکمای سلف رعایت ادب وقدردانی را از دست نمیدهد ، وجدالش باکسانی است ازمتأخرین‌که ازشهرت واعتبارمتقدمین سوء استفاده‌کرده ، تعلیمات آن ها را بدرستی درك ننموده ، وباشتباهات خود جامد و متعصب شده ، وعلم را محدود و محصور بهمان سخنها میدانند .

باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند، مانند گیاه عشقه، که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود ، بلکه غالباً چون بسر آن رسید بزیر برمیگردد و تنزل میکند ، وهمین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ما است ، چه محققان سلف هریك مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده ، و تحقیقاتش ازبیاناتی که در تصنیفات خودنموده درست مفهوم میشود ، ولیکن پیروان او ازبیانات اومی‌خواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متعرض آن ها نشده ، بلکه آنها شاید هیچ بخاطرش خطور نکرده از بیانات او دریابند ، و بعقیدهٔ من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند ، یعنی نادان تر میشوند از آنکه هیچ تعلم نمیکردند ، ولیکن برای کسانی که قریحهٔ عالی ندارند این قسم حکمت بافتن‌کار را آسان‌میکند ، زیراکه بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی‌که بکار می‌برند از هر چیز می‌توانند چنان به جرأت بحث‌کنندکه‌گوئی آن را میدانند ، و با دقیق ترین و زبردست ترین اشخاص در آن باب جدل‌کنند وبهیچ طریق ساکت وقانع نشوند ، و چنین اشخاص بنظر من به نابینائی می‌مانند که چون بی‌خواهد با آدم بینا زد وخوردکند ، و بر او چیره شود ، او را بقعر سردابهٔ تاریکی میبرد . پس البته ، صرفهٔ چنین کسان در آنست که من از نشر اصول فلسفی‌که بکار می‌برم خودداری کنم ، زیرا آن اصول درنهایت سادگی و روشنی است ، و اگر منتشر کنم چنان است‌که به سردابی که برای زد وخورد درآن نزول‌کرده اند؛ دریچه ای بازکرده و روشنائی وارد نموده باشم . اما برای نفوس عالی تر نیز شناسائی فلسفهٔ من مطلوب نخواهد بود ، زیرا اگر میخواهند در هر موضوع بتوانند بحث‌کنند ، و آوازهٔ فضل وحکمت دریابند ، اکتفا بظاهر سازی برایشان بهتر است . چه ، در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریافتن زحمتی ندارد ، ولی کشف حقیقت مدت می‌خواهد و تدریجی است ، و نسبت بمعدودی از امور میسر میشود ، وچون از غیر از آن امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار به نادانی نمود و اما اگر با من هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معدود را برنمایش به علم کل اشیاء برتری میدهند ،

جنانکه برتری هم دارد در آنصورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده ام حاجت ندارند چه ؛ اگر قادرند براینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بعقیدهٔ خود دریافته ام ، آنها نیز می‌توانند دریابند ، خاصه اینکه ؛ چون من همیشه امور را برحسب ترتیب بمطالعه درآورده ام ، یقیناً آنچه هنوز برمن مکشوف نشده و باید بشود بالطبع دشوارتر و نهان‌تر از آن است که تاکنون دریافته ام ، و البته اگر ازمن بیاموزند برای ایشان کمتر لذت خواهد داشت تا خودکشف کنند ، گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم‌کم بمطلب مشکل برسند ، قوه و ملکه ای پیدا میکنندکه از همهٔ تعلیمات من برای ایشان مفید تر خواهد بود چنانکه دربارهٔ خودم معتقدم براینکه اگر همهٔ حقایقی که شخصاً جستجوکرده و اثبات نموده ام ، از دیگران آموخته و زحمتی برای درك آنها نکشیده بودم ؛ هرگز حقایق دیگر کشف نمی‌کردم . و البته ملکه‌ای که حاصل نموده و سهولتی‌که برای من دست داده که چون سعی در جستجوی حقایق میکنم ، هرروز مطلبی تازه درمی‌یابم پیدا نمی‌کردم ، و مختصر کلام اینست ؛ که اگر در دنیا کاری باشد که دیگری نتواند ، مانندکسی‌که آن را آغازکرده بخوبی به پایان برساند . کاری است‌که من مشغول آن هستم .

هرچند انجام رسانیدن همهٔ آزمایشهائی‌که جهت آن مقصودلازم است ، ازیك نفر ساخته نیست، ولیکن دست دیگری را هم نمیتواند درکار بیاورد ، مگرکارگران وکسانی که بتواند بآنها مزد بدهد . تا بامید نفع‌که محرك بزرگی است ؛ آنچه را دستور دهد بدرستی بسازند ، چه ؛ آن هاکه از روی‌کنجکاوی یا بقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حاضر شوند ، گذشته از اینکه غالباً وعده می‌دهند و وفا نمی‌کنند ، و پیشنهاد های نیکو می‌نمایند وهیچ یك بجائی نمیرسد ، البته درعوض مساعدتی‌که می‌کنند توقع دارند مشکلاتی که دارند حل شود ، یا نسبت بزحمتشان قدردانی وتعارفاتی ابراز گردد ،که در این‌گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود واما آزمایشهائی که دیگران کرده باشند ؛ اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند

(در صورتی که هرگز نخواهند کرد چه ، آنها را از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو وزواید دارد ،که بیرون آوردن حقیقت از آن جمله بسی دشوارخواهد بود ، وبرفرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد ، چون عمل کنندگان آن ها سعی داشته اند آنها را با اصول متخذهٔ خود موافق نشان دهند ، البته چنان بد وغلط تعبیر و توجیه شده که صرف عمر برای انتخاب واختیار آن آزمایش ها نیز ارزش ندارد ، حاصل اینکه ، اگردر دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم ، و بر آنچه برای مردم از هرچه سودمندتر است توانا بوده باشد ، وبهمین جهت دیگران بخواهند بهروسیله‌ای باو یاری کنند تا بمقصود خود نائل گردد ، نمیدانم برای او چه میتوانند کرد ، جز اینکه مصارف آزمایشهائی را که به آن محتاج است فراهم سازند ، و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود اما من دربارهٔ خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده های فوق‌العاده بدهم ، و چنان خود پسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلبستگی داشته باشد، و طبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم از مردم مساعدت بپذیرم ، در حالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام .

همهٔ این ملاحظات رویهمرفته سه سال پیش مرا ازنشر کتابی که در دست داشتم بازداشت، بلکه عزم کرده‌ام تا زنده‌ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد ومبانی آراء مرا در علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس از آن باز دو نظر پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی رسائل خاص وآگاه ساختن عامه از پاره‌ای ازاعمال و نیات خودم وادار نمود . نخست اینکه ، اگر اینکار را نمی‌کردم بسیاری از مردم که از نیت سابق من برنشر بعضی نوشته ها آگاه بودند ، ممکن بود محملهائی بر خودداری من قراردهند که وهن من باشد ، زیرا هرچند جویای شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم ازآن بیزارم ، چون مخل آسایش است و من آسایش را بر هرچیز ترجیح میدهم ، لیکن هرگز نخواسته ام اعمال خود را مانند جنایت پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم ، زیراگمان داشتم از این

جهت بخویش زیان میرسانم ، ونیزاز همین راه نوعی تشویش حاصل میکردم که آن خود مخل فراغ خاطری است که خواهانم ، وبا آنکه همواره این شیوه را داشته ام ، که نه جویای نام ، و نه از آن گریزان بوده ام، بالطبیعه شهرتی پیداکرده ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم که لااقل نام خود را ننگین نکنم . نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هر روز حصول نیت من بر کسب معرفت به تأخیر میافتد به سبب آنکه بآزمایشهای بسیار حاجت دارم ، و بی مساعدت دیگران از عهده برنمی‌آیم ، هر چند آنقدر ها امید ندارم که کسی توجهی بکار های من بنماید ، لیکن نمی خواهم باندازه‌ای دربارهٔ خودکوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایندکه اگر اهمال نکرده و بر ما معلوم می‌ساخت که چه یاری به مقاصد او می‌توانیم بکنیم نتایج و آثار بهتربرای ما می‌گذاشت .

پس ، فکر کردم که به سهولت می‌توانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف ومناقشه نباشد ، ومرا مجبور نسازدکه ازاصول وآراء خود بیش ازآنچه مایلم ابرازکنم ، وبا اینحال به قدرکفایت معلوم وآشکار سازدکه درعلم چه‌کار ازمن ساخته است ؟ وچه ساخته نیست ؟ ونمی‌خواهم بگویم ازعهدهٔ اینکار برآمده‌ام وبر دیگران پیش‌دستی کرده در نوشته‌های خود اظهار نظرکنم ، بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده به آزمایش درآید ، و از همهٔ کسانی که اعتراضاتی به نظرشان می‌رسد برای مزید رغبت ایشان درخواست می‌کنم که قبول زحمت فرموده‌آنها را برای‌کتاب‌فروش من بفرستند، تا هم ازآن‌آگاه شوم ، وهم جوابم را ضمیمه سازم ، وبه این وسیله خوانندگان جواب وسئوال را ببینند وحقیقت را بهتر دریابند ، و وعده می‌دهم که در جواب سخن را دراز نکشم واگر به خطای خود برخوردم صادقانه اذعان‌کنم وهرگاه خطائی درخودنبینم‌آنچه راکه برای دفاع ازنگارش‌های خودلازم می‌دانم به سادگی بگویم ، و وارد بیان تازه نشوم تا رشتهٔ مطالب از این ماده به آن ماده دراز نگردد .

اگر پاره‌ای ازموادکه در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات جو ذکر کرده‌ایم ، بدواً غریب به نظرآید ، بـه واسطهٔ اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام ، وچنین می‌نماید که نمی‌خواهم مبرهن سازم، باید حوصله کنند وهمه را بـه دقت مطالعه نمایند ، و در ایـن صورت امیدوارم راضی شوند . زیرا به عقیدهٔ من دلایـل دنبـال یکدیگر می‌آیند ، چنانکه مـؤخرات به مقدمات کـه علت آنها مـی‌باشند و مقدمات به مؤخرات که معلول آنها هستند ثابت مـی‌شود ، ونبایـد چنین پنداشت من‌دراینمورد مرتکب خطائی هستم که‌اهل منطق آن را دورمی‌نامند ، زیرا که چون اغلب معلولها برحسب تجربه‌کاملا یقین میشوند ، پس ، علتهائی که من آن معلولهارا ازآنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنها است نه اثبات . اما برعکس بـه واسطهٔ معلولها علتها اثبات می‌شود ، واینکه‌آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنست که بدانند به عقیدهٔ من می‌توان آنها را ازحقایق اولیه‌که فوقاً بیان کرده‌ام استخراج نمود ، ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم، تا از یك امرپرهیز کنم، وآن اینست که بعضی اشخاص تصورمیکنند آنچه را دیگری درعرض بیست سال فکر کرده وفهمیده همین‌که دو سه‌کلمه ازآن را شنیدند دریك روز می‌فهمند ومی‌دانند وحال‌آنکه هرچه‌ذهن ایشان تیزوتندتر باشد بیشتر مبتلا به سهووخطا، وکمتر قادر بردرك حقیقت می‌باشند، پس، نخواستم‌اینچنین اشخاص‌آنچه را به‌تصورایشان‌اصول‌ومبانی علمی من‌است گرفته فلسفهٔ عجیب وغریبی‌بر روی‌آن ببافند وگناه‌آن را برمن بگیرند ، زیرا نسبت به عقایدی که از خود من است اگر تازه باشد عیب نمی‌شمارم ، چـه هرگاه در دلایل درست تأمل‌کنند یقین دارم‌آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت، که ازهررأی دیگری‌که درهمان باب اظهارشود کمتر عجیب وغریب خواهند دانست . ونیز هیچ یك راادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم ، ولیکن مـی‌گویم اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آن را گفته یا نگفته است ، بلکه تنها ازآنست‌که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است .

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی راکه در باب مناظر ومرایا

شرح داده شده (۱) به زودی به موقع عمل بگذارند، گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست. چه، برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کردم، نکته‌ای فروگذار ننموده‌ام زبردستی وانس لازم است. واگر می‌توانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند، همان اندازه مایهٔ شگفتی می‌بود که کسی بتواند به مجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی به او بدهند، درظرف یك روزعود را کاملا به درستی بنوازد. واینکه به لغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء می‌کنم و به زبان لاتین که استادان مرا به کار است نمی‌نویسم، به امید آنست که کسانی که عقل طبیعی بی‌آلایش خود را به کارمی‌برند، از آنهاکه تنها اعتقاد واتکاء به کتب قدما دارند، عقاید مرا بهتردرك خواهند نمود. واما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده‌اند، وآرزوی من آنست که تنها ایشان دربارهٔ من حاکم شوند، یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که به سبب اینکه من مطالب خود را به زبان عامه بیان کرده‌ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمی‌خواهم پیشرفتهائی راکه امیدوارم در آینده در علوم حاصل نم، بیش ازاین تفصیل دهم، یا درمقابل کسان تعهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم، همین‌قدر می‌گویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است، جز به سعی درکسب معرفت احوال عالم خلقت نگذرانم. چنانکه بتوان ازآن برای علم طب قواعدی مطمئن‌تر ازآن که تاکنون در دست بوده استخراج کرد، وطبع من ازرغبت به هر امردیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگرباشد (۲) چنان دوراست که اگر پیش‌آمد روزگارناچارم کندکه دست به‌آن‌کار بزنم، گمان دارم نتوانم ازپیش

---

(۱) دستور تراشیدن بلور وساختن دوربین

(۲) گویا منظورش به کار بردن معلومات خود درفنون لشکری بوده است.

ببرم ، واین امر را اقرارمی‌کنم هر چند می‌دانم که در دنیا مایهٔ اعتبار من نمی‌شود، ولیکن من‌آرزومند اعتبارات نیستم ، وهمواره نسبت به‌کسانی‌که از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص ازفرصت ومجال خود استفاده‌کنم ، بیشتر سپاسگزارخواهم بود ، تا آنکه محترم‌ترین مشاغل روی زمین را به من پیشنهاد نمایند(۱)

پایان جلداول

---

(۱) ازاحتیاطها والتماس‌ها که می‌کند می‌توان استنباط نمود که‌احوال مردم‌آن زمان چگونه بوده وکسی‌که می‌خواسته است با استقلال فکرسخن‌گوید چه مشکلات در پیش‌داشته است .

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ هفدهم
تا پایان سدهٔ هیجدهم

جلد دوم

نگارش
محمدعلی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوار
تهران ـ شاه آباد

تهران ۱۳۴۴

چاپ تهران‌مصور

فهرست مطالب

صفحه

صفحه

فصل چهارم : حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

فصل پنجم : حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

فصل ششم : حکمای فرانسه در سدهٔ هیجدهم

فصل هفتم : کانت

بنام خداوند بخشندهٔ مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود به اسم «سیر حکمت در اروپا تا مائهٔ هفدهم» وهر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آن را بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد ، در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفهٔ اروپائیان ، از زمان باستان و دورهٔ یونانیان تا سیصد سال پیش ، وهر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش‌پرورم آن را پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله‌اش نیز نوشته شود ، ووزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً تا زمان حال مرا به این کار ترغیب نمود ، و وسیلهٔ چاپ آن را فراهم آورد .

خوانندگان محترم را یادآور می‌شویم که این کتاب نخستین تصنیفی‌است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی درمی‌آورد و بنابراین البته خالی از نقص وعیب نیست و شایسته است که به دیدهٔ مهربانی در آن نگرند ، و از لغزشها درگذرند . کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات وفروع دوری جسته ، اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن به زبان فارسی حقیقی به نگارش درآورم ، ومقصودم اززبان فارسی حقیقی؛ زبانی است که ایرانیان بدان گفت وشنید یا نوشت وخواند می‌کنند ، که اذهانشان به سبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده ، ودر نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده‌اند ، وچون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی رابه بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می‌بینم ، توجهی میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه‌ای خاص دارد که انحراف از آن تضییع زبان است . وکمترین نتیجهٔ فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مرادگوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی‌یابد .

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را به آنچه پدران ما می‌گفتند و می‌نوشتند محدود کنیم ، و در مقام ابداع و تجدد نباشیم ، بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً معتقدم که ماهم خودباید درفکر ابداع باشیم ، وهم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان اخذ واقتباس بسیارکنیم ، وبهمین‌نظر است‌که من تقریباً تمام عمر خویش را به انواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده‌ام ، و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ، ولیکن آگاهی واقتباس از افکار ولطائف افکار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوهٔ زبان و بیان خود را از دست بدهیم، وپسندیده‌تر آنست که فکر اروپائی رابه‌زبان وبیان اختصاصی ایرانی درآوریم ، واینجانب چه در نگارش وچه درترجمه همه وقت کوشیده‌ام‌که این نتیجه را حاصل کنم ، اما اینکه کامیاب شده‌ام یا نشده‌ام حکمش باخوانندگان است بعقیدهٔ خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بودکه خوانندگانی‌که از افکاردانشمندان پیشین ماآگاهند، برخواهند خوردبه‌اینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه می‌شود حکما و عرفای ما به وجوهی دانسته وگفته‌اند . توجه به‌این‌نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد ؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرك‌کند ؟ یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد؟ اگر نتیجهٔ اول گرفته شود بعقیدهٔ من کاملا حق است ونتیجهٔ دوم امیدوارم دست ندهد، زیراکه نشانهٔعدم‌تعمق در مطالب خواهد بود. چه محققان‌اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند ، آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده‌اند غالباً برسبیل توارد بوده است، وازاین‌گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته وبصورتی بدیع درآورده‌اند .

در حال اگر اینجانب موفق‌شده باشم‌که مطالب را ساده وروان بیان‌کنم امیدوارم خوانندگان ازاینجهت مغرور نشوند . و سرسری نخوانند . روان بودن لفظ نشانهٔ آسان بودن معنی نیست ، مطالب بسیار عمیق است وفهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد ، و هر چندگمان دارم هر شخص هوشیاری می‌تواند ازاین‌کتاب استفاده‌کند

بهره‌مندی کامل کسی راست که لااقل بـه اجمال از اصول عقایـد حکمای پیشین آگاه بوده . و نسبت بمعارف جدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد .

دراین‌کتاب درمقام رد وقبول وانتقاد تحقیقات فیلسوفان ، ویا مقایسهٔ آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده‌ایم کـه آن خـود داستانی دراز واز گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین می کردیم اطناب ممل و بفهم مطالب مخل می‌شد و در نظر ما کار لازم تر ومفیدتر ومقدم‌تراین‌بودکه ابناء نوع ماازعقاید فلسفی‌اروپائیان آگاه شوند ونیز این که گفتیم کوشش مـا این بوده است کـه آن تحقیقات را به بیان اختصاصی ایرانی درآوریم ، نباید حمل‌شود بر اینکه گفته‌های اروپائیان را از قالبی که آنها بـه معانـی داده‌انـد بیرون آورده وبه افکار خودمان نزدیك‌کرده باشیم ، آنچه گفته‌ایم حاصل عین تحقیقات‌آن دانشمندان است ، وهر چند ترجمه نیست ، کاملا مطابق بـا گفته‌های ایشان است ، وازخود نه چیزی افزوده‌ایم نه تحریف وتغییری به مطالب داده‌ایم .

برای مزید فایده چندین فهرست به‌آخرکتاب ملحق ساخته‌ایم؛ از جمله دوفهرست ازلغات واصطلاحات فلسفی است، یکی‌از فرانسه به‌فارسی ، ودیگری ازفارسی به فرانسه ، اما باید خاطرنشان‌کنیم‌که فهرست لغات‌فرانسه محدود است به الفاظی‌که درحواشی‌کتاب مذکور شده، و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است ، که در این کتاب آمده است، و لیکـن هیچکـدام از این دو فهرست فرهنگ‌کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست ، ونسبت به همان لغاتی هم که مذکـور شده تمام نمی باشد ، یك لفظ فارسی برحسب مناسبت به چندین لفظ فرانسه باید تـرجمه‌شود ، و همچنین الفـاظ فرانسوی در هرجا به وجهی باید بفارسی درآید وتوضیح این‌فقرات باید باشرح وبسط تمام بیان شود ، و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل‌لازم دارد .

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو ونما کرد، و مراحلی پیمود ، در ضمن سیر خود در کشور های مختلف درحدود دو هزار وپانصد سال پیش ازاین‌به «یونانیان» رسید که‌گروهی از ایشان در «آسیای‌صغیر» بودند، وجمعی هم درناحیه‌ای سکنی داشتند که امروزه آن‌را «یونان» میخوانیم.

در نزد یونانیان نیز علم‌وحکمت سیر تکاملی‌کرده، و درسدهٔ چهارم پیش از میلاد به منتهای رونق خود رسید، و تا سدهٔ ششم‌بعد از میلاد چه دریونان وچه درکشور های زیردست رومیان رواج و شیوع داشت .

دراین مدت درمشرق زمین یعنی، در ایران وهندوستان دانش طلبی چه صورت داشته؟ و دانشمندان ما در چه حال وکار بودند؟ مبحثی جداگانه است، وموضوع گفتگوی این‌کتاب که راجع‌به سیر حکمت‌در اروپا میباشد ، نیست .

در سدهٔ ششم میلادی امپراطور های روم بساط حوزهٔ علمیه را درقلمرو خود برچیدند، وغلبهٔ اقوام وحشی در اروپا از سدهٔ پنجم ببعد، واستیلای قوم عرب برممالك روم وایران ازسدهٔ پنجم،خاموشی چراغ علم وحکمت‌را به‌کمال‌رسانید . اما این دوره تاریکی چندان دراز نشد، وازسدهٔ هشتم میلادی‌نخست درکشورهای اسلامی وسپس‌در اروپا دوباره بساط بحث وتحقیق علمی گسترده شد ، ولی همچنان‌که درممالك اسلامی مدارس وحوزه‌های علمی تقریباًهمه‌مربوط بدستگاه دیانت بود، در اروپا هم‌تعلیم تنها در دیرها وصومعه هـای مسیحی به‌عمل می‌آمـد، جزاینکه در ممالك اسلامی کاروان علم به سرعت پیش رفت ، وچنانکه براهل آگـاهی معلوم است ؛ در ظرف سیصد چهارصد سال به اوج کمال رسید ، ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود، تااینکه درسدهٔ یازدهم مجالس درس وبحث روبه‌گرمی گذاشت ، و در سدهٔ دوازدهم کم‌کم تأسیس حوزه های علمی حسابی

مستقل به‌نام «اونیورسیته» (۱) یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده‌ایم آغازشد. نخستین اونیورسیته‌های مهم در فرانسه وانگلیس، وپس از آن در ایتالیا واسپانیا وآلمان تشکیل گردید، و آنها در حمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیته ها تربیت وتهیهٔ علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر به علوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که به توسط دانشمندان اسلامی ازیونانیان دریافته بودند، و آن تعلیمات آنسان که در قــرون وسطی مقرر شده بود معروف به «اسکولاستیك» (۲) میباشد و این جمله را درجلد اول این کتاب به اجمال وبه قدرکفایت شرح داده‌ایم.

نتیجه اینکه در سدهٔ چهاردهم و پانزدهم، یعنی درست مقارن اوقاتی که ایران و ممالك دیگر اسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگرمانند ایشان گردیده، و حیات تمدنی آنها سکته و لطمه دیدکه هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است، اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند، و در سدهٔ شــانزدهم میلادی دراروپای غربی ومرکزی جنب وجوشی درگرفت که معروف به «رنسانس» (۳) یعنی تجدید حیات علمی وادبی می‌باشد، ومجملی از این احوال و موجبات آن را نیز درجلد اول سیر حکمت بیان کرده‌ایم، وبرای یادآوری و مزید توضیح گوئیم.

حکمت یا فلسفه در نزد قد ما پس از آن که مدون گردید، منشعب بود به حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات، یا حکمت علیا، یا فلسفهٔ اولی، و ریــاضیات یــا حکمت وسطی وطبیعیات یا حکمت سفلی وحکمت عملی مشتمل بود برسیاست، مدن واخلاق وتدبیر منزل؛ و آنچه بالاختصاص آن را علم می‌گفتند، همان حکمت نظری بودکه در مقدمهٔ آن علوم ادبی و منطق رانیز تحصیل میکردند، واصول واساس حکمت در اروپا تا سدهٔ شانزدهم ودرنزدما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان، خاصه سقراط وافلاطون وبالاخص از ارسطو بــرای ملل

Senaissance (۳) Scolastique (۲) Université (۱)

متمدن بـه ارث رسیده بود ، و محققان اروپا آن تعلیمات را بـا اساس دیانت مسیحی تطبیق ، وفلسفهٔ اسکولاستیك را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند ، و کسانی که نظرخود را از آن دائرهٔ محدود وسعت داده وبه جستجوهای تـازه دست برده بودنـد بسیار اندك بودند ، وتحقیقات ایشان یا محل اعتنا نگردیده‌یا اگر توجهی به‌آن شده بود بصورت مخالفت ومجادله وحتی تکفیر وزجر ومنع وحبس واعدام صاحب آن تحقیقات بـود ، زیرا که آن زمان در نزد اهل علم اروپا گفتهٔ حکمای قدیم مخصوصاً ارسطوکه اولیای دین مسیح آن را مبنای دیانت قرار داده بودند ، حجت بود وتجاوز از آن را جایز نمی‌دانستند .

در سدهٔ شانزدهم میلادی درایتالیا وانکلیس و فرانسه وآلمان دانشمندانی پیدا شدند ،کـه بیرون از اونیورسیته هـا بمطالعات علمی پرداختند ودر بعضی از مسائل طبیعی وریاضی مخصوصاً درعلم هیئت وطب سخنهای تازه‌گفتند، ورشتهٔ این تحقیقات به سدهٔ هفدهم نیزکشید و ازآن پس بریده نشد . و ازخصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است درکشور های مهم اروپا که نام بردیم ، وآنها درآغاز مجالس ومحافل خصوصی بودندکه فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد می‌آمدند وکم‌کم منتهی‌گردید به اینکه صورت رسمیت بیابد و دولت از آنها تقویت نمایدو مـدد حالی و مالی به‌آن مجامع برساند ، و سرانجام بعضی ار آنهـا بنام «آکادمی» یا «انجمن‌علمی» در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنبالهٔ اینکار تاکنون‌کشیده است .

مهمترین امری که درسدهٔ شانزدهم وهفدهم سبب انقلاب‌افکار اروپائیان‌گردید، باطل‌شدن‌هیئت بطلمیوسی، ومسلم‌گردیدن مرکزیت خورشید، و حرکات وضعی وانتقالی‌زمین و سیارات دیگر بود ، که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم‌دیگرگون‌کرد واین‌فقره ناچار اساس‌علم طبیعی را نیزمنقلب ساخت . زیرا که‌بنیاد علم طبیعی قدیم‌چنان‌که ارسطو مدون ومرتب‌کرده بود، براین بود که، زمین درمیان عالم‌جا دارد ومرکز او مرکزجهانست وکلیهٔ‌عالم

دوقسمت است : علوی وسفلی . عالم‌علوی اجرام آسمانی است که‌در افلاك قرار دارند ، وعالم‌سفلی‌عالم عناصر چهارگانه است،یعنی کرهٔ خاك که آب وهوا و آتش برآن احاطه کرده‌اند و کلیهٔ جهان بر گرد مرکززمین می‌چرخد، واز این‌رو جهات صورت میگیرد، یعنی‌فلك‌ـ الافلاك جهت‌بالا را میسازد ومخالف اوکه بجانب مرکز زمین است زیر میباشد، واجسام عنصری هریك مکان طبیعی دارند، مکان طبیعی خاك در مرکزوزیر همه است وپس از آن مکان‌آب است،آنگاه‌مکان هوا و روی‌آن مکان آتش‌است، واین‌اجسام عنصری هروقت درمکان طبیعی‌خود باشند ساکنند، وچون‌از مکان طبیعی بیرون باشندبرای رسیدن‌به مکان طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب وخاك بزیرمیروند وهوا و آتش بالا. وهمین امر منشأ سبکی‌و سنگینی‌آنها است،واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند ونهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است، ونهایت بالا فلك‌است ، وافلاك هم متعددند ومنتهی به فلك اعظم میشوندکه برکل جهان احاطه دارد، و پس‌از آن‌دیگر چیزی نیست وعدم مطلق است . و عالم سفلی یعنی آن‌که اجسام عنصری در آن‌جا دارند ، عالم‌کون وفسادیعنی تغییر وتبدیل است،وعالم علوی ؛ یعنی اجرام آسمانی کون وفساد وتغییر وتبدیل ندارند و هرچند جسمند، نـوع دیگری غیر از عنصریاتند وخـرق والتیام درآنها واقع نمی‌شود وحرکاتشان مستدیر است ونهایت‌ندارد

کلیهٔ علم طبیعی براین‌اساس‌گذاشته شده‌بود، ولیکن پس‌ازآنکه مرکزیت کرهٔخاك ووجود افلاك‌وحرکات آنها برگرد زمین‌باطل‌شد، وبه‌واسطهٔ رصد اجرام آسمانی بادوربین‌هاووسائل‌دیگر مسلم‌گردید که آنها اجسام عنصری هستند و خرق والتیام دارند، حرکاتشان مستدیر نیست،بلکه‌بیضی‌است وحکایت مکان‌طبیعی وحرکات طبیعی هم ازمیان رفت ، تقریباًهمهٔاصول علم طبیعی وهیئت قدیم‌بهم‌خورد، واهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ، ضمناً متوجه گردیدند که برای پی‌بردن‌به‌اسرار خلقت بهتر آنست که بجای‌خیال بافتن به مشاهدهٔ امور بپردازند وبه‌تجربه و معاینه، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند ، و تحقیقات «فرنسیس‌بیکن» انگلیسی به

خوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی برمقدمات ذهنی باشد ، معلومات تازه به دست‌نمی‌دهد، وباید روش تحقیق‌علمی را تغییر داد و به تجربه و مشاهده و استقرا واستقصا مواد ومقدمات برای قیاسات برهانی فراهم‌نمود،ومقارن این‌حال « دکارت»فرانسوی شجاعت و استقلال‌فکر عجیبی نشان‌داده، بنیان فلسفه را دیگرگون نمود . واین راه را بازکرد که گفته های پیشین راحجت نشناسند ، وکنار بگذارند و هرکس به‌عقل خود رجوع کند واساس وبنیادی برای فکر خود بجوید، وازجمله خود او پس از صرفنظر کردن از کلیهٔ حکمت قدیم فلسفهٔ جدیدی تأسیس کرد ، به جای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نموده‌ودرهمهٔ رشته های‌حکمت و فلسفه به شیوهٔ بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد . مابعدالطبیعه یعنی فلسفهٔ علیارا بسیار خلاصه کرده، محدود نمود به اثبات وجود نفس‌انسانی، وعالم جسمانی و ذات‌باری، ودرفلسفهٔ وسطی یعنی ریاضیات به واسطهٔ اختراع هندسهٔ تحلیلی و ترقیاتی که به‌علم جبرو مقابله داد فتح‌باب‌بزرگی‌نمود، وگذشته از کشفیات تازه‌ای که‌دربعضی از مسائل طبیعی کرد ، بنیاد فلسفهٔ سفلی یعنی طبیعیات رایکسره دیگرگون ساخت، واین جمله را درجلد اول سیر حکمت‌بقدرکفایت باز نموده‌ایم .

پس‌از آنکه فرنسیس‌بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی‌قلعه و حصاری راکه در قرون وسطی برای محدود ومحبوس کردن ذهن و عقل انسان ساخته شده بود، خراب کردند؛ در سدهٔ هفدهم و قرون مابعد صاحبان ذوق به دستور آنان وبه پیروی ازعملیات «کپرنیك و گالیله وکپلر وهاروه» و دانشمندان دیگر ازآن قبیل به تحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنهٔ آن‌تحقیقات وسعت یافت، تا به حالت حالیه رسیده واز این پس‌نیز نمی‌دانیم بکجا خواهد رسید.

نتیجه اینکه، جمیع شعب حکمت عملی ونظری واصول وفروع آنها هریك بسط وپهنای فوق‌العاده پیداکرد، که دیگرممکن نیست کلیهٔ معلومات نوع‌بشر را مجموعهٔ واحدی بنام حکمت یافلسفه‌قرار

دهند ؛ وهریك ازآنها دامنهٔ عریض وطویلی دریافت‌که به ضرورت منقسم به قسمتها وشعبه های فراوان‌گردید ، چنانکه امروزه احاطه بهیچ یك از آنها برای یك‌نفر هرقدر باهمت وبااستعداد باشد میسر نمیشود. سابق براین‌معلومات بقدری بود که اشخاصی مانند «ابوعلی سینا» و«خواجه‌نصیر» وامثال ایشان‌نه‌تنها بر کلیهٔ حکمت‌میتوانستند احاطه یابند بلکه می‌توانستند جامع معقول و منقول شوند، یعنی در علم ادب وعلم‌دین نیز زبردست واستاد باشند، ولیکن امروز دریای علم چنان پهناور شده‌که نه همین جامع معقول و منقول شدن ممتنع است، بلکه درشعبه‌های‌حکمت هم‌که واردشویم ازریاضیات وطبیعیات وسیاسیات وغیرهادر هیچیك‌ازآنها به‌تنهائی یکنفر نمی‌تواندا‌حاطهٔ کامل بیابد و هریك به چندین رشته تقسیم شده که هرکس بخواهـد دریك رشته ازآن‌رشته ها استاد شود، عمری دراز باید بالاختصاص مصروف آن‌نماید، و بااینهمه هنوز معلومات نوع‌بشر به‌جائی‌نرسیده، ودانشمند واقعی آنست که بداند‌که چیزی نمی‌دانـد و فقط در راه تحصیل علم‌قدم میزنند تا سرانجام آیا نوع‌بشر بتواندبه‌کشف ودرك حقیقت نایل شود یانه، واگربتواند چه‌وقت‌خواهدبود .

بنابراین‌آنچه‌امروزحکمت یافلسفه می‌گویندبکلی‌غیرازآنست که پیش از اینها می‌گفتند . طبیعیات وریاضیات واصول‌و فروع‌آنها هرکدام چندین شعبه شده ، و هرشعبه علمی و فنی جداگانه است. حکمت عملی نیزهمین حال را پیدا کرده است، واکنون حکمت‌یا فلسفه به دومعنی‌گفته می‌شود . یکی ؛ هرتحقیقی در امور عالم‌کـه محقق در آن‌به‌نظر کلی وعمومی بنگرد ، و برای‌مصالح دنیوی یا اخروی ومادی یا معنوی عبرتی حاصل‌کند ونتیجه بگیرد، وبه این معنی حکمت یافلسفه جولانگاه فکر همهٔ صاحبنظران است ، و‌فن مخصوصی به شمار نمـی‌رود ومنظور نظرما نیست ، آنچه منظور ما وموضوع بحث این‌کتابست معنی دیگر اختصاصی‌حکمت است، وآن تحقیقاتی است‌که دربارهٔ نفس انسان وفکر و حس وشعور [illegible] و به عمل آید ، وچگونگی‌تحصیل علم‌واصول ومبانی‌اخلاق‌وچگونگی عالم خلقت ، ومناسبات مخلوق‌باخالق و احکام کلی که درآن‌مسائل

به واسطهٔ گرد آمدن معلومات پراکنده ، و مقایسهٔ آنها بایکدیگر بدست می‌آید .

باآنکه حکمت وفلسفه امروز ، به‌معنی مجموع معلومات بشری گفته نمی‌شود ، ومحدود به‌تحقیقات معینی است ، همین قسمت‌نیزدر ظرف سیصدسال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ، و دانشمندان‌بزرگ در آن وارد شده ، و تحقیقات گرانبها نموده‌اند؛ که‌آگاهی برآنها بی‌اندازه سودمند بلکه برای توسعهٔ ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

بنابراین دربیان سیرحکمت دراروپا ازسدهٔ هفدهم به‌بعد،تاریخ سیرعلومی راکه از قلمروفلسفه بیرون رفته ومستقل شده‌اند (یعنی طبیعیات وریاضیات) ناچار کنار میگذاریم، وفقط به سیر افکار در آنچه امروز حکمت‌خوانده میشود میپردازیم، جزاینکه همین قسمت هم باعلوم‌دیگر وترقیاتی‌که درآنها روی میدهد ارتباط تام‌دارد . وطبعاً درضمن حکایت سیر حکمت گاه‌گـاه مجبور مـی‌شویم به آن فقرات نیز اشاره کنیم ، وکسانی‌که بخواهند از این‌کتاب به خوبی بهره‌مند شوند؛ البته ازعلوم جدید نباید بکلی‌بیخبر باشند.

ونیز باید دانست که درمغرب زمین درظرف این‌مدت‌کسانی‌که اهل معرفت بوده ، و به وجهی ازوجوه درمعارف تحقیقات نموده‌اند بسیارند، و ماا‌گر بخواهیم همهٔ آنها را نام‌ببریم و معرفی‌کنیم و خوانندگان‌را از تحقیقاتشان‌آگاه سازیم، رشتهٔ سخن درازمیشود، و مجلدات بسیار برای‌آن باید مدون‌گردد ، بنابراین به‌ذکرحکمای بزرگ‌که افکار ایشان‌اهمیت‌کلی دارد، وبرای دانش‌طلبان راههای تازه بازنموده ، ودرعقاید دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است‌اکتفا می‌کنیم، وزبده‌ولب‌فلسفهٔ جدید رابه‌دست‌میدهیم .

پس‌گوئیم : از سدهٔ‌هفدهم به‌بعد در اروپا دیده میشود که‌نه‌تنها کسانی‌درفنون خاص‌کنجکاویهای‌دقیق‌می‌کنند واکتشافات واختراعات بدیع دارند؛ بلکه صاحب نظرانی‌می‌بینیم که در فلسفه‌به معنائی‌که اشاره کرده‌ایم نیز تحقیقات عمیق‌می‌نمایند و هرروز دری‌ازمعرفت بروی اهل دل می‌گشایند . البته چنانکه پیش‌از اینهم گفته‌ایم هیچ

حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را به درستی بنماید ، ولیکن اینقدرهست که دانشمندانی که معرفی‌خواهیم‌کرد . مانندپیشینیان نظر خود را محدود بگفته‌های قدما نساخته ؛ و در شاهراهی‌که بیکن ودکارت گشوده‌اند قدم زده ، وهریك از ایشان‌با استفاده از تحقیقات سابقین برای‌کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده ، و روزنه ای بازکرده وبرحسب فهم و ذوق خودپرده‌ای از پرده‌ها را که حجاب بینش انسان است دریده ، و هـرچند چنین می‌نمایندکه این راه را نهایت صورت نمی‌توان بست ، مسافتی‌از راه را پیموده‌اند .

فیلسوفان بزرگ در این سیصد سال گـذشته، بجزمعدودی ، همه فرانسوی و انگلیسی وآلمانی بوده‌اند ، واینك از فرانسویان آغاز می‌کنیم .

فصل اول

حکمای فرانسه در سدهٔ هفدهم

درسدهٔ هفدهم درفرانسه محققان بیشتر نظربه دکارت دارند ،یا از اوپیروی می‌کنندکه این جماعت را «کارتزین» (۱) می‌گویند . یا درتحقیقات اوبحث وگفتگو ازرد وقبول می نمایند ، ودر هرحال فلسفهٔ مهم بدیعی نساخته‌اندکه مالازم بدانیم خودرا بگفتگـوی آن مشغول بداریم ، وتنها ازدونفرنام می‌بریم‌که هریك ازجهتی قـابل توجه می‌باشند .

پاسکال

نخست «بلزپاسکال» (۲)است‌که درسال۱۶۲۳ زاده ودر۱۶۶۲ درسی ونه سالگی‌درگذشته است، واو ازنادره های روزگـار است . استعدادش برای علم مخصوصاً درریاضیات چنان بودکه درکودکـی پیش ازآنکه از استاد چیزی بیاموزد ، و حتی قبل از آنکـه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بداند ، چندین قضیه از قضایای هندسهٔ اقلیدسی را ازپیش‌خودکشف کرد، وهم درجوانی‌رساله‌ای درمشکلات علم هندسه و حساب نوشت ، و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را ازاستعمال قلم‌وکاغذ وعملیات جمع وتفریق بی‌نیازساخت (۳) درتأسیس‌محاسبهٔ «مقادیر بی‌نهایت خرد» (٤) وهمچنین محاسبهٔ «احتمالات» (٥)که امروز ازشعب مهم علوم ریاضی است ، ومحاسبهٔ

---

(۱) Cartésiens
(۲) Blaise Pascal
(۳) Machineàcalculer
(٤) Calcul infinitésimal
(٥) Calcul des probabilitès

علمی را بکلی منقلب ساخته وقدرت اهل‌علم رابرامر حساب‌فوق‌العاده بالا برده است؛ پاسکال مدخلیت تام داشته است . در طبیعیات نیز مجهولات چند معلوم نموده، وازجمله بنیادعلم‌فشارمایعات وبخاراترا گذاشته ، ووزن داشتن‌هوا وکاهش وافزایش‌آن وامکان خالی شدن ظرف مسدود را ازهوا به تجربه وعمل معلوم کرده‌است .

درحکمت درآغازپاسکال پیرو دکارت بود، ودر اینکه در علم قول‌کسی را حجت نباید شمرد وخود بایدبه حقایق‌پی‌برد؛ کاملابا او موافق است. اما به زودی طبعش متمایل به مباحثات دینی‌شد چنانکه دوائر مهم ادبی‌که ازاوباقی مانده‌است؛ یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی، که میان عیسویان روی داده‌بود(۱) ودیگری‌که به صورت اندیشه‌های‌پریشان درحال مسوده‌است ، وعمرش وفا نکرده است‌به اینکه‌آنهارا مدون ومنظم‌کند؛ درحقانیت‌دین مسیح‌است(۲) واهمیت این‌آثار امروز بیشتر ازجهت حسن عبارت وسخن پردازی است . وپاسکال یکی ازنخستین نویسندگان فرانسه شمرده مـی‌شود که نوشته‌هایش سرمشق نویسندگی وبلاغت شده‌است .

پاسکال عالم را نامتناهی وبیکران می‌داند، ودراین باب بیان شیوائی‌دارد وازجمله عبارات معروفش این است‌که: «جهان کره‌ایست که مرکزش همه جا است ، ومحیطش هیچ جا نیست» وبی‌کرانی تنها ازسوی بزرگی نیست ، ازسوی خردی نیز بیکران است (۳) وانسان به درك بی‌کرانی توانا نیست ، خواه ازسوی بزرگی‌باشد ، خواه از سوی خردی ، توانائی انسان تنها به دریافت اموری است‌که میانهٔ خردی و بزرگی است ، چنانکه وجود خود او نیز در میانهٔ این دو نهایت است ، نسبت به عدم (یعنی نهایت خردی) کل است ونسبت به کل عدم است، وعلم انسان نه برمبدأ وآغازاست ونه برمآل وانجام پس، علم حقیقی بـرای انسان میسر نیست ، وفقط امـور متوسط را درمی‌یابد وهم در پیش وهم در پس دریائی بی‌پایان ازا نادانی بر او

Lettres provinciales (۱) Les Pensées (۲)

Les deux infnis : l'infiniment grand (۳) et l'infiniment Petit

احاطه دارد ، به قول شاعر ایرانی : «اول وآخر این کهنه کتاب افتاده است . »

دربیان فلسفهٔ دکارت نمودارساختیم؛ که آن فیلسوف درسیر درونی که درامورعالم کرد گذشته ازذات باری دوقسم وجود را محقق یافت، یکی : وجود جسمانی که حقیقتش بعد است؛ دیگری : وجودروحانی که حقیقتش تعقل است . پاسکال نیز این معنی را معتقداست با این خصوصیت که وجود جسمانی را درجنب وجود روحانی بکلی ناچیز می‌خواند ، وانسان راکه ازجهت جسمانیت حقیروفقیر وصغیراست، ازجهت عقل وروحانیت بزرگ می‌شمارد چنانکه می گوید : « انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان‌ترین موجودات طبیعت است ، اما گیاهی است که عقل دارد. برای تباه کردن اولازم نیست کلیهٔ جهان دست بهم دهند ، یك بخار ویك قطره آب بـــرای کشتن اوبس است ، اما اگر سراسرجهان کمر برهلاك اوببندند ، بازاوشریفتراز آنست که به هلاك اوکمر بسته است ، چون او می‌داند که می‌میرد وجهان که بر اوچیره می‌شود ادراك توانائی خودرا ندارد.»

پاسکال امردیگری را قائل است، که هم برتر ازعقل است و هم برترازجسم است ، وآن «محبت» (۱) است وبخششی است الهی، و محبت حقیقی آنست که به ذات باری تعلق می‌گیرد ، که مهری که به دیگران تعلق یابد به ذات نیست ، بلکه به صفات است کـــه امور عارضی می‌باشند،وپاسکال درباب محبت که آن‌را برترازهمهٔ موجودات می‌داند عبارات زیبانوشته است .

بنابراینکه پاسکال محبت رابرتر ازعقل مـی‌داند بنیاد علم و اعتقاد را براشراق قلبی قرارمی‌دهد ومی گوید:«به وجودخدادل(۲) گواهی می‌دهدنه‌عقل، وایمان ازاین‌راه‌به دست‌می‌آید» ونیزمی گوید: «دل دلایلی‌داردکه عقل را به‌آن دسترس نیست .»

---

(۱) La charité

(۲) میان قدمای مادل را غالباً به معنی‌عقل می گیرند، ولیکن‌اروپائیان عموماً دل را موضع عواطف واحوال‌نفسانی می گویند.

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم، باید او را عارف بخوانیم، چون در الهیات پای استدلالیان را چوبین می‌دانـد و فلسفه را بیحـاصل می‌انگارد وشك نیست که توجه او درمعرفت به کار دل یعنی به اشراق نظری بسیار بلند است ، ودراین زمان مورد اعتنای تام می‌باشد ، اما معاصران اواین اعتنا را نداشتند، واورا ازحکما نینداشتنـد و حق اینست که پاسکال درعلوم ریاضی وطبیعی وهمچنین درنویسندگی از اشخاص درجهٔ اول است اما ازفلاسفه بشمار نمی‌آید .

مالبرانش

«نیکلامالبرانش» (۱) درسال ۱۶۳۸ درپاریس به دنیا آمده ، پس از اتمام تحصیل درصنف کشیشان داخل شده ، وسپس ازخواندن کتابهای دکارت به حکمت دلبستگی یافته، وتا پایان عمرجزمطالعه وتألیف وتصنیف درمباحث حکمتی کاری نکرده ، و درسال ۱۷۱۵ درهفتاد وهفت سالگی درگذشته است .

«مالبرانش» نیز ازحکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد . تصنیفهای اومتعدد است ، نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۲) نام دارد، ومصنفات مهم دیگـرش یکی موسوم است به « تفکرات مسیحی » (۳) و یکی « گفتگـو در مابعدالطبیعه» (٤) ویکی «رساله‌ای دراخلاق»

آراء فلسفی مالبرانش اساساً وبطور کلی ازدکارت گرفته شده ، واویکی از دانشمندانی است که روش دکارت وعقاید اورا درمنطق و ریاضیات وطبیعیات ترویج وتوضیح نموده است ، و در مابعدالطبیعه بیش ازدکارت بهاگوستین یعنی درواقع بافلاطون نزدیك شده ، وبه مثل افلاطونی به درستی معتقداست، تاآنجاکه او را افلاطون مسیحی لقب داده اند .

---

(۱) Nicolas Malebranche

(۲) De la recherche de la vérité

(۳) Méditations chrétiennes

(٤) Entretiens sur la Métaphysique

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد؛ درواقع شرح و توضیحی است ازبیان دکارت بر نامعتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان درعلم وفهم خود، وتحقیق درآنچه میتوان بـه آن یقین نمود، و روشی که می‌توان از آن راه به علم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست؛

علت اصلی خطا کردن انسان اینست؛ که روح وعقل او گرفتار تن شده است، و به واسطهٔ تن دارای قوهٔ احساس و تخیل وهمچنین تمایلات ونفسانیات گردیده، و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته، وازهمهٔ این راهها برای اوخطاها واشتباهها دست میدهد.

منشأ خطاهای انسان ازحواس اینست که، حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیلهٔ محافظت تن وابقای وجـود او بـاشد، ولیکن انسان حواس را وسیلهٔ علم پنداشته است، حواس درآن قسمت که وسیلهٔ محافظت تن است درست کار می‌کند، یعنی مناسبـات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ می‌نماید. امـا انسان خطا می‌کند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می‌پندارد، وآنچـه به توسط حواس درك می‌کند خواص موجودات می‌انگارد، وغافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن ازحادثات و عوارض جهان نقش می‌شود، وصور نوعیه وغرضهائی که ما برای اشیاء فرض می‌کنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت والمی که از تأثیراشیاء درك می‌کنیم، درحقیقت از آنها نیست احوال خودما است. حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی می‌دهـد نسبت بـه اشیـاء خارج می‌دهیم وبه خطا برای آنهاحقیقت فرض می‌کنیم. (۲)

تخیل و توهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهای مـا است مثلا؛ از این راه است که شیفتهٔ اشخاص می‌شویم، و گفته های پیشینیـان را

---

(۱) اشاره است به فلسفهٔ ارسطو وپیروان او، و حکایت جنس وفصل ونوع وغیرآنها.

(۲) درستی این سخن روز به روز روشن‌تر می‌شود ودر علـوم جدید ثابت ومسلم شده است.

برای علم خود حجت می‌شماریم ، و از دیگران تقلید های بیجا و بی مورد می کنیم .

تمایلات هم درطبع انسان مهرو کین ایجادمی کند ، ومهر و کین حجاب فهم می‌شودو آن را مشوب می‌سازد ، و نمی گذارد حقیقت امور را به درستی دریابند .

نفسانیات ازتمایلات هم قویتر وتأثیرشان ازآنها شدیدتر است، وبیشتر انسان رابه خطا می‌اندازند .

خود قوهٔ فهم‌نیزبه واسطهٔ محدودبودنش امور رابرانسان مشتبه می‌سازد، ومخصوصاً غفلت انسان ازمحدود بودن فهم خود وگمانش براینکه می‌تواند به علم خویش بر امورعالم احاطه بیابد ، او رابه طمع می‌اندازد و گمراه می کند .

پس ازآن‌که موجبات مختلف خطا و گمراهی را درضمن‌پنج باب به تفصیل شرح داد،درباب آخر روش درك حقیقت رابیان می کند و اینکه از حواس وقوهٔ تخیل و تمایلات ونفسانیات چه استفاده‌ها می‌توان کرد، وشش قاعده برای جستجوی حقیقت به دست می‌دهدکه آنها هم ازدکارت اقتباس شده ، وخلاصه‌اش اینست :که طرح مسئله را باید روشن نمود واگربیواسطه حل‌شدنی‌نباشد ، وسایط مشترك را باید به درستی به دست‌آورد وحشو وزواید را باید کنارگذاشت ، و مطالب را باید خلاصه ومرتب‌کرد ، وترکیباتی‌که ازمعلومات ساخته می‌شود باید محل تأمل قرارداد وبه یکدیگرسنجید وچیزهای‌بیفایده را حذف نمود .

مالبرانش درریاضیات وطبیعیات تحقیقات تازه‌ندارد وبه‌آن چه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ، ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه به تفصیل وارد شده ، اصول تعلیمات دکارت را درآن مبحث اختیارنموده ، ولیکن دربعضی مسائل با او مخالفت‌کرده واز خودنیز رأیها اظهارنموده ،که بعضی ازصاحبنظران‌دیگرخاصه عرفا واشراقیان نیز نظیرآن تحقیقات را داشته‌اند ،ولیکن مالبرانش به صراحت بیان‌کرده وبه نحومخصوص‌آنها را موجه ساخته‌است .

پاسکال‌که پیش ازاین به اختصار اورامعرفی کرده‌ایم،بردکارت

خرده گیری مهمی که کرده بوداین بود: که به اندازهٔ کفایت خدا را در کارجهان دخالت نداده ، وازاو به قدرضرورت اکتفا نموده‌است ، این خرده را بر مالبرانش نمی‌توان گرفت، زیرا که اوهمه چیز را ازخدا می‌داند وغیر ازذات باری مؤثری قائل نیست ، و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراك اواز خدا است وهم اراده و افعال او وبیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است . انسان مرکب از دو جوهر است ، یکی تن که جسم است ، یعنی حقیقت آن بعد است ، دیگری : نفس یا روح که حقیقت اوعلم وعقل‌است، وهم‌چنان که جسم پذیرندهٔ شکل وحرکت است ، نفس قابل‌ادراك (علم) واراده است (عمل) . ولیکن برخلاف آن که عامه معتقدند کــه نفس را مبدأ حرکت جسم می‌دانند نه جسم درجسم تأثیردارد ، نه روح درتن مؤثراست ، وهر فعلی که درعالم واقع می‌شود ازخداوند است ،وغیرازخداچیزی علت حقیقی معلومات نیست .

بیان آن اینست که : روح‌انسان هرچند به ظاهر به تن‌پیوسته‌است، ولیکن پیوستگی حقیقی واصلی‌اوبه خداست ، اما چون‌انسان گناهکار شده به تن متوجه گردیده . واتصالش به مبدأ ضعیف شده است پس : باید بکوشدکه آن اتصال قوت بگیرد، وهر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت .

روح (یانفس یا عقل) نمی‌تواند ادراك کند ، مگر آن‌چه را بااو متحد وپیوسته است ، وچون به جسم‌پیوستگی حقیقی ندارد واتصالش در واقع به خداست‌فقط وجود خدا راادراك می‌کند . ودلیلش اینست که انسان معدوم را چنان‌که نمی‌تواند دید،تعقل هم نمی‌تواند کرد و هرچه انسان‌تعقل می‌کند وجوددارد، وما می‌بینیم‌ادراك امرنامتناهی وبیکران را داریم پس ازاین فقره دو نتیجه می‌گیریم : یکی اینکه امربیکران وجود دارد . دیگراینکه ما به اوپیوستگی داریم، زیرا که اگروجودنداشت به عقل مادرنمی‌آمد ، واگربه او پیوسته نبودیم. اورا ادراك‌نمی‌کردیم، وامربیکران یعنی‌آن چه کمالش‌محدودنیست. جز ذات باری چه خواهد بود؟

ازاین‌بیان روشن می‌شود که ذات‌باری‌اثبات لازم ندارد،وجودش بدیهی وعلم انسان بـه هستی اوضروری است ، ونفس انسان خدا را مستقیماً وبلاواسطه ادراك مـی کند ومی‌توان گفت : ذات باری موضع نفوس است چنان‌که فضا مکان اجسام است .

اما آنچه انسان از مخلوق درك می‌کند، نظربه اینکه به آن‌ها پیوستگی حقیقی ندارد و آن ها را به حس وخیال ووهم درمییابد، درحقیقت علم نیست وخطای بزرك ما همین است ،که گمان میکنیم برموجودات علم‌داریم ، و حال آنکه علم بر همان‌امور تعلق میگیرد که تعقل می‌کنیم پس ؛ آن چه ما برآن علم داریم ، در صورتهـای موجودات است (آن‌که درفلسفهٔ افلاطون مثال می‌نامند) و صوریامثل درعلم خدا وجود دارند ، و نفوس ما آن صور را مستقیمـاً ادراك نمی‌کند ، بلکه به آن واسطه ادراك می‌کند که آنها در علم خـدا وجود دارند ، وچون ما ادراك ذات باری را داریم‌صورموجودات را هم به واسطهٔ او ادراك می‌کنیم ، درواقع علم صفت خدا است ، خدا راکه می‌بینیم ، صور را می‌بینیم ، صورراکه می‌بینیم موجـودات را درمی‌یابیم . و البته مراد از دیدن تنها بینـائی چشم نیست ، بلکـه دیدهٔ دل است ، یعنی تعقل . اینست بیان اینکـه مـی‌گـویند ؛ رأی مالبرانش در باب علم اینست که انسان هر چـه می‌بیند در خـدا می‌بیند ،خدا را بلاواسطه می‌بیند ، و مخلـوق را به واسطهٔ خـدا می‌بیند .

اینکه انسان هرچه می‌بیند در خدا می‌بیند ؛ یکی از رأیهـای اختصاصی مالبرانش است (۱) وازاین‌رأی نکته سنجان برخورده‌اند به اینکه معنی واقعی این سخن اینست‌که : هرچه هست خـداست ، و این وحدت وجود است ، وراستی‌این است‌که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود می‌کند . اما او چون به اصول دیانت مسیحی مقید است ، ازاین مذهب ابا و استیحاش دارد و «اسپینوزا» (۲) از معاصران خود راکه به صراحت وحدت وجودی است لعن می‌کند،اما معلوم نیست با عقایدی‌که دارد ، جز به استیحاش وتأکید لفظی بـر

Malebranche (۱) Spinoza (۲)

اینکه ذات باری ازمخلوق جداست ، بچه وجه ازوحدت وجودتخلص می‌یابد این‌قدرهست که علمی که برای انسان درخدا قائل است ، علم برصورکلیه ومعقولاتست ، وظاهر اینست که علم بر جزئیات راکه به حس ووهم‌دست می‌دهد مشمول رؤیت در خدا نمی‌سازد ، و چون می‌پرسندآیا بعد (یعنی‌جسم) را در خدا می‌بینیم یانه ؟ می‌گوید : بعد معقول را درخدا می‌بینم ، نه بعد محسوس را ، آنگاه‌ایراد می‌کنند: که اگربعد معقول را در خدا ادراك می‌کنیم پس : خدا بعد دارد ، یعنی جسم است . اما مالبرانش این ایرادرا به بیانی‌رد می‌کندکه درست مفهوم نمی‌شودوسرانجام منتهی می‌گردد به اینکه اطمینان به وجود عالم مادی ومحسوسات ، وجدابودن آنها ازذات‌باری ازاین‌راه است ،که‌درتورات‌تصریح‌شده‌است به اینکه خداوندآسمان وزمین و موجودات دیگرجسمانی راآفریده است، واین فقره جزء دیانت‌است، ویقین به دیانت امری ایمانی است ودخلی به عقل‌ندارد .

دربیان فلسفهٔ این فیلسوف مشابهت‌هائی‌که میان اوومالبرانش است نمایان می‌شود .

گفتیم ، مالبرانش هم علم وادراك انسان را ازخدا می‌داند،هم اراده وافعال اورا . ومطلب اول را بیان‌کردیم بیان مطلب دوم هم اینست،که به قول مالبرانش جسم درجسم تأثیر وفعل نمی‌کند وروح وجسم هم به طریق‌اولی دریکدیگر تأثیر ندارند چون ازجنس یکدیگر نیستند پس ، مؤثرحقیقی درهرچیز وهر امرخداست ، واوعلت ذاتی وحقیقی می‌باشد ازمخلوق‌هرفعل وتأثیری دیده می‌شود، اوعلت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است ، شرط وآلت یا سبب است‌نه علت تأثیراتی‌که ازمخلوقات در یکدیگر مـی‌بینیم حکایت علت ومعلول نیست ، مقارنـهٔ امـور است مثل، اینکه مـی‌بینیم جسمی به جسمی برمی‌خورد وآن را به حرکت می‌آورد ، این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست ، بـرخوردن جسم به جسم سبب شده است برای فعل خداوند . به عبارت دیگر ، چنانکه دکارت معتقد بـود (۱) ذات پروردگار دائماً در کار خلقت است ، نه اینست که چیزی راکه یك

---

(۱) رجوع کنیدبه جلداول سیرحکمت بخش‌دوم ازفصل نهم

بارخلق کردآن چیز به خودی خود موجود بماند، به اصطلاح حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس ، خــداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است وهرجسمی راکه وجود می‌دهد در مکانی ایجاد می‌کند پس ، اگریك جسم را همواره دریك مکان موجود بدارد، آن جسم ساکن است ، واگردرمکانهای چند ایجاد کند، متحرك خــواهد بود . ونیز وقتی که خورشید می‌دمد وروشنی می‌دهد روشنی دادن از خداست، دمیدن خورشید سبب می‌شود و موقع می‌دهد بــرای روشنی بخشیدن خداوند ، وهمچنین است تحریك نفس نسبت به اعضاء بدن که فعل ازخداست ، واراده نفس فقط سبب وموقع فعل خداونداست.

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی‌ذاتی ومؤثر حقیقی را خدا می‌داند ، وچیزهای دیگرراکه به نظر مــی‌آید علت امورند، علت عرضی یا سببی (۱) یامقارنه یا شرط می‌خواند . بنابر این ، قدرت همه ازخداست ، واز مخلوق همه عجز است ، بیم وامید همه سزاوار خداوند است ، مخلوق‌که فقط آلت و سبب‌اند شایستگی بیم وامید ندارند وهرکس ازغیر خدا بیم وامید داشته باشد مخلوق پرست است .

شگفت اینجا است که مالبرانش باآنکه هرچه فعل‌است به خدا منسوب می‌داند وحتی نفس رادرتحریك بدن مؤثر واقعی‌نمی‌پندارد، جبری هم نیست وبرای انسان اختیار قائل‌است ، ومی‌گوید ، مشیت خداوند فقط به‌کلیات تعلق می‌گیرد نه به جــزئیات ، واینکه دکارت اراده خداوند را مقید به قیودی ندانسته اشتباه است ، زیرامی‌بینیم امورعالم‌همیشه تحت انتظام است ، واستثنائــی درکار نیست ، وحال آنکه اگر مشیت مقید به قیودی نبود نظام وقانون مقرر درکار دنیا ممکن نمی‌شد . خلاصه اینکه مشیت‌های خداوندکلــی است ، وهمان قوانینی است‌که درامورعالم مقررفرموده‌است. واراده جزئی‌مخصوص بشراست ، وهرکس درجزئیات نسبت اراده به‌آفریدگار بدهد قیاس به نفس‌کرده است ، وکار خدا را به‌کاربشرقیاس کــردن(۲) بــاطل

---

(۱) Causc occasionnelle

(۲) Anthropomorphisme

ست . هر چند در تورات دیده می شود که رفتار و گفتاری به خدا نسبت داده شده که‌سزاوار بشر است،ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که به قدرعقولشان سخن گفته‌شود،ولیکن درسخن حکیمانه دربارهٔ خداوند ازقیاس‌به کارهای بشری‌باید دوری جست.

اگر فعل همه ازخداست ،آیا گناهکاری انسان هم از خداست ؟

مالبرانش می‌گوید : نه . بـدکردن و گناه فعل‌نیست عـدم فعل است، فعل آنست که ازعقل سرمی‌زند وعقل درعالم‌ادراک‌نظام می‌کند، وبایدازآن پیروی نماید ، مراتب کمال رادریابد وبه‌آن مهربورزد، اینست‌فضیلت ودستور اخلاقی که‌مستلزم آنست که انسان درنظام عالم ومراتب کمال تفکر کند ، وتفکر دانشمند مانند دعا ونماز است و عبادت اواست (۱) .

کتابی‌که مالبرانش دراخلاق نوشته خواندنی‌است، اما به تفصیل آن‌نمی‌پردازیم وازبیان فلسفهٔ آن دانشمندبهمین اندازه‌اکتفامی‌کنیم، شرح وبسطی هم‌که درآن دادیم برای این‌بودکه‌نکته سنجان را بـه فلسفهٔ افلاطون واگوستین ودکارت ونتـایج آنها بهتر متوجه می‌سازد وبه فلسفهٔ اسپینوزا وبعضی حکمای دیگر که پس‌ازاین‌بایدبشناسانیم، یاری‌میکند،وگرنه مالبرانش‌باآنکه‌بسیارخوش‌بیان وصاحب‌قلم است، ونوشته‌هایش به راستی خواندنی است ، ازحکمای درجهٔ اول بشمار نمی‌آید، به علاوه جای‌تأمل‌است که اورافیلسوف‌باید خواندیا متکلم؟ وحکیم‌بایدگفت یا عارف؟ بهرجهت رأیهائی‌کـه مالبرانش بـه آن معروف است دوفقره است : یکی‌آنکه انسان‌آنچه می‌بیند در خدای می‌بیند، دیگراینکه ، فعل همه ازخداست ، وآن‌چه را عـادتاً علت می‌گویند علت ذاتی نیست بلکه علت‌عرضی یاسبب است .

حکمای دیگر فرانسه در سدهٔ هفدهم

چنانکه پیش ازاین‌گفتیم : درمیان فـرانسویان درسدهٔ هفدهم گذشته ازدکارت وپاسکال ومالبرانش ، کسی که درفلسفه مقامی‌ممتاز

---

(۱) [illegible] سنه .

ومخصوص به خودداشته باشد نیست. البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده‌اند، وبعضی از آنها ازجهاتی کمال اهمیت و برجستگی رادارند، اما درفلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند.

نخستین کسی ازاین گروه که باید یاد کنیم «گاساندی»(۱) نام دارد، واومعاصر دکارت وچهارپنج سال هم براومقدم بوده‌است، واز کسانی است که درسرنگون کردن فلسفهٔ اسکولاستیك کوشیده است؛ اما اگر با ارسطومخالف بوده با دکارت هم چندان موافقت نداشته، وازاشخاصی است که براواعتراضات مفصل کرده است، درمذاق فلسفی بیشتر متمایل به ابیقور وذیمقراطیس بوده‌است.

دیگر «بسوئه» (۲) کشیش والامقام، که درسخنوری منبری و فصاحت وبلاغت بی‌نظیر وحکیم نیزبوده است، اما درفلسفه تاآنجا که عقیدهٔ دینی اومقتضی بوده، پیروی ازدکارت می‌کرده‌است. اثری ازاو که می‌توان مرتبط به فلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله درمعرفت خدا ونفس، واین هردو کتاب‌را برای‌تربیت ولیعهد، یعنی پسر لوئی‌چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی‌دیگر از کشیشان فرانسوی آن زمان که‌او نیز مردی‌بزرگوار ودر سخنوری و نویسندگی وحکمت و عرفان مقامی بلند داشته «فنلن» (۳) است مصنفات اوبسیاراست آنکه بیشتر مربوط به فلسفه می‌باشد کتابی است دراثبات ذات‌باری وصفات او، که‌آنهم‌برای تربیت نوادهٔ‌لوئی چهاردهم نگاشته شده‌است.

اثر دیگری که درنیمه دوم سدهٔ هفدهم درفرانسه نوشته شده، و نمی‌توان‌آن را مسکوت‌گذاشت؛ کتابی‌است درمنطق؛ که دونفر از پیروان دکارت به اتفاق نوشته‌اند، وآن‌نخستین تصنیفی است‌پس‌از تحقیقات دکارت که ازمنطق ارسطو آنچه را سودمند است به‌کاربرده، ودراین فن تجددی به عمل آورده است، وآن‌کتاب هنوز خواندنی است. نویسندگانش یکی «پیر نیکل»(٤) ودیگری «آنتوان‌ارنو»(٥)

Fenelon (۳) Bossuet (۲) Cassendi (۱)
Antoine Arnauld (٥) Pierre Nicole (٤)

نام داشته و آن هردو از دانشمندان آن عصر بوده‌اند ، وچون مرتبط به صومعهٔ «پورروایال» بوده‌اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (۱) می‌باشد .

«لارشفوکو» (۲) نویسندهٔ کتاب موسوم «به کلمات قصار»(۳) و «لابرویر» (٤) صاحب کتاب معروف بـه «اخلاق» (٥) ازفیلسوفان شمرده نمی‌شوند ، اما درنویسندگـی بلندپایه‌اند واین دوکتاب دو گنجینه ازمعارف ونکته سنجی‌های اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی‌درسدهٔ هفدهم‌که دراین مقام سزاوار یادکردن است «پیربل» (٦) است ، واو ازحکمائی نیست‌که شخصاً فلسفهٔ خاصی‌آورده باشد ، وشایـد بتوان‌گفت ازفیلسوفان شمرده نمی‌شود بلکه از فاضلان و محققان است . وکتاب مهم او « فرهنگ تاریخی وتحقیقی» (۷) نام دارد،وآن براستی‌گنجینه‌ای از تحقیقات است‌که همهٔ مسائل علمی وفلسفی ودینی رابه نظرگرفته ورأیـهای مختلفی راکه دانشمندان درآن مسائل اظهار کرده‌اند مـورد نقادی قرارداده است ، که هرکدام چه نقص وضعفی دارند ، وروشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و از درك حقایق مطلق عاجز است ، وجز معلومات نسبی نمی‌توانند دریابد ، وبراهینی‌که براثبات صانع وبقای نفس وجبر واختیار ، ومبانی اخلاقی و مسائل اســاسی دیگر اقامه شده هیچیك تمام نیست ، وهمه‌کس را قانع نمی‌سازد ،و اموردینی را ازامور علمی باید جداکرد. دردین ایمان را باید حاکم قرارداد ، و به‌گفتهٔ مقتدایان باید عمل نمود، و درعلم و حکمت به عقل باید رجوع‌کرد . اختلافات ومنازعاتی‌که میان فرقه‌های مختلف هست ؛ غالباً مبنی بر اغراض و هواهای نفسانی است ، بساهست که

La Logique du Port-Royal (۱)

Larochefoucauld (۲) Les Maximes (۳)

La Bruyère (٤) Les Caractères (٥)

Pierre Bayle(٦) Dictionnaire historique (۷) et Critique

در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ وعبارات وشیوهٔ بیان رامختلف ساخته و با هم مشاجره می‌کنند ، ونمی‌دانند چه می‌گویند ، یا می‌دانند ولجاج وعنادکرده به تقبیح و تکفیر یکدیگر می پردازند. پس،افکار وعقاید را باید آزادگذاشت، واز این جهت متعرض کسی نباید شد .

پییربل ازکسانی است که در بازکردن چشم وهوش مردم مجاهده کرده ، وتحقیقاتش درروشن‌ساختن اذهان وافکار تأثیرعمیق‌بخشیده است (درسال ۱۶۴۷ زاده ودر۱۷۰۷ درگذشته است).

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

«بروخ اسپینوزا» (۱) که ازحکمای درجـه اول اروپا است. در اواخرسال ۱۶۳۲ در «آمستردام» (۲) پایتخت هلاند متولد شده است. پدر وجدش ازیهودیانی بودند که درپایان سدهٔ شانزدهم به سبب تعدیات کاتولیک‌های اسپانیا ازآن کشور رخت بیرون کشیده، ابتدا به پرتقال وسپس به هلاند مهاجرت کردند. مادرش شش سال پس اززادن او وپدرش در بیست ودوسالگی اودرگذشتند، و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را به خواهر یگانهٔ خود واگذارکرد. تحصیل و تربیتش در مدرسهٔ اختصاصی یهودیان واقع شد، اما بـه آن اکتفا نـکرده ریاضیات وطبیعیات وفلسفه نیزآموخت، ومخصوصاً به تعلیمات دکارت آشنا گردیده، چون فکری باز داشت نتوانست بـه تعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقید بماند، وتعلیمات عیسوی را مالاتر یـافت، و اندك اندك رفت وآمدش به حوزهٔ روحانی یهودکم شد، چـون همه کس اورا جوانی دانشمند یافته بودند علمای یهود برای اینکه وهنی به جماعت واردنیاید به تهدید وتطمیع خواستند اورابرآن دارندکه به آداب یهود تظاهرکند، اما اوهرچند ازدین اجدادی رسماً بیرون رفت آن تعهد را هم نکرد. بنابراین در بیست وچهارسالگی مکفر واز جامعهٔ یهود اخراج شد. مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند اجلش نرسیده بود، پس‌دست به دامن حکومت شدند، وازآمستردام

---

(۱) Baruch Spinoza   (۲) Amsterdam

تبعیدش کردند به نقاط مختلف رفت وسرانجام در«لاهه» (۱) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید ، ویکسره به مطالعه وتفکر در مسائل فلسفی مشغول گردید، ضمناً شغل تراشیدن بلور برای عینك ودوربین و ذره‌بین اختیار کرد ، ودراین صنعت زبردست شد ، و از این شغل وتدریس خصوصی که برای طالبان علم می‌کرد در آمد مختصری داشت ، وزندگانی محقری بی هوا وهوس به قناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی وافسردگی می‌گذرانید. ازیکی ازخانه داران یك‌حجره گرفته ودر آن به سرمی‌برد وبسا می‌شدکه چندین روزوهفته درحجره می‌ماند وبیرون نمی‌آمد ، فقط گاهی‌برای رفع خستگی‌ازکار ومطالعه ونوشت وخواند به حجرهٔ صاحبخانه می‌رفت وچند دقیقه خود را به صحبتهای متفرق مشغول می‌کرد، کم کم آوازه‌اش‌پیچید ودوستانی پیدا کرد ودانشمندان با اورفت وآمد نمودند، وبزرگان خواستاردیدنش شدند ، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیهٔ شهر خود را به اوپیشنهاد نمود نپذیرفت ، و گفت ، یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود بازمی‌دارد ، دیگر اینکه‌آزادی فکر مرا از من سلب می‌کند ،ومجبور می‌شوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم . بعضی از بزرگان دانش‌پرور خواستند برای اووظیفه مقرر کنند ، عزت‌نفسش قبول نکرد یکی‌ازارادت‌کیشانش‌که فرزندنداشت خواست‌اموال خود را دروصیت باوواگذارکند چون‌آن شخص برادر داشت اسپینوزا حاضرنشد اورا ازارث محروم سازد، سرانجام‌آن مرد قدردان به موجب وصیت مبلغ پانصد «فلورن» (۲) پول هلاندی از مال خودبرای اووظیفهٔ سالیانه مقررداشت . آن را هم یکجا نپذیرفت ودویست فلورن را رد کرد که سیصدفلورن برای مدد معاش من بس است . با اینهمه توجه بزرگان نسبت به او مایهٔ سوء ظن سیاسی گردید چنان که صاحبخانه بیمناك شد که مبادا از غوغای عامه به خانهٔ او آسیبی برسد اسپینوزا گفت : آسوده باش که من آلایشی

---

(۱) La Haye

(۲) Florin این مبلغ درحدود چهل لیرهٔ انگلیسی است.

ندارم و بیگناهیم آشکار است، واگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدرآمده و ازمردم استقبال خواهم کرد ، و مجال نخواهم داد که به خانهٔ تومتعرض شوند .

باری آن دانشمند روزگار را یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید اما ازدیرگاهی بیمار وظاهراً مسلول بود بسیاری کار هم برناتوانی او افزود ، ودرآغاز سال ۱۶۷۷ درچهل وچهارسالگی راه جهان دیگر پیمود .

اسپینوزادرزندگی خود دوتصنیف منتشرساخت ، یکی رسالهای دربیان فلسفهٔ دکارت (۱) که برای یکی ازشاگردان خود نوشته ، دیگری کتابی به نام رسالهٔ الهیات وسیاسیات که در آنعقاید خود را درتفسیر تورات وترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود(۲) اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود ونصاری سازگار نبود، گفتگو بلندکرد . و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر ننمود ، ولی همان سال که وفات یافت دوستانش نوشته های او را چاپ کردند، وعمدهٔ آن مصنفات یکیرسالهٔ کوچکی است بنام«بهبودی عقل» که ناتمام است (۳) ویکی کتابی به نام «سیاست» (۴) که آن نیز به پایان نرسیده است ویکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۵) که حاوی اصول فلسفهٔ او و مهمترین آثار او است وازکتاب های نامی دنیا میباشد .

همهٔ این کتاب ها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنها را ما بزبان فرانسهیاد میکنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

بخش دوم فلسفهٔ اسپینوزا

۱- کلیات

چنانکه درشرح حال اسپینوزا یادکردیم ، او ازکسانیاست که

---

(۱) Les Principes de la Philosophie de Descartes

(۲) Traité Théologico-politique

(۳) Traité de la Réforme de L' Entendement

(۴) Traité Politique (۵) L' Ethique

در اشتغال به فلسفه بکلی ازهرگونه آلایش ریب وریا وفضیلت فروشی وشهرت طلبی ومنفعت خواهی وخودپرستی و دنیا داری مبری بوده وفلسفه را به جدگرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته ، وزندگانی خویش را به درستی تابع اصول عقاید خود ساخته ودرآن عقاید ایمان راسخ داشته است ، چنان که دریکی از نامه ها می گوید : من نمی‌دانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه هــا هست یا نیست ولیکن خودم آن را حق می‌دانم واطمینانم به درستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان داریدکه مجموع زوایای هــر مثلث دو قائمه است .

حکمت اسپینوزا یکی ازبزرگترین فلسفه هائی است که دردنیا به ظهور رسیده ، وطرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبــتکر آن فلسفه نیست ، بلکه می‌توان گفت از زمان باستان تا امروز ، گذشته ازعلمای قشری دینی وبعضی ازفلاسفهٔ قدیم، همه حکما ودانشمندان با ذوق در همهٔ اقوام وملل دانسته یا ندانسته به وجهی وتا اندازه‌ای دارای این مذهب بوده اند ، وآن نوعی ازوحدت وجود است (۱) شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگــوستین و معتقدان او ، و هم از حکمای اسلامی وهم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هــم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید ، و هم از دکــارت خصوصاً اقتباس بسیارکرده است . با این همه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده وموجه ساخته . چنان است که چاره نــداریم جــز اینکه فلسفهٔ اورا مستقل وبدیع بشماریم ودربیان آن ازشرح وبسط چیزی فرونگذاریم .

بسیاری از محققان اسپینوزا را ازحکمای « کارتزین» یعنی از پیروان دکارت خوانده‌اند وحتی «لایبنیتس» (۲) آلمانی گفتــه است

---

(۱) Panthèisme معنی تحت اللفظی این کلمه به‌فارسی «همه خدائی» است : ولیکن حکمای ما آن را وحدت وجود گفته‌اند

(۲) Leibniz

فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت است که ازحداعتدال بیرون رفته است ، ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکـولاستیك را رها کرده ، وروش دکارت را برگزیده یعنی : اصول ومبانی اورا درعلم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کـرده ، و «مقـولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» راکنار گذاشته ، وهیولی وصورت وصور جنسیه ونوعیه وآن حدیث ها را ترك نموده ، وفقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظرساخته، ومحسوسات را بی اعتبار دانسته ، و معقولات را اساس قرار داده است راست است ، و نیز بـاید تصدیق کرد که در فلسفهٔ دکارت هم وحدت وجود نهفته ، وتخمی است کـه آن جا کاشته شده است . چنان که «مالبرانش» درپیروی از دکارت با همهٔ استیحاشی که از وحدت وجود داشته است ، عقایدی اظهار کـرده که جزبا وحدت وجود سازگار نمی‌شود و شایـد بتوان گفت : اگر اسپینوزا فلسفهٔ دکارت را ندیده بود به این خط نمی‌افتاد ، یالااقل بیان خودرا به این صورت درنمی‌آورد ، اما اینکه فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت باشد که‌جزئی تصرفی درآن به عمل‌آمده نمیتوان تصدیق کرد ، آری در مقام تمثیل می‌توان گفت اسپینوزا واردهمان شاهراه دکارت شده ، و یك چند با او همقدم گردیـده است ولیکن وقتی بـه جائی‌رسیده‌اند که‌یك راه‌به راست ، ویك راه به‌چپ میرفته است ، وهر یك از ایشان یکی را اختیارکرده است . از این‌گذشته دکارت درفلسفهٔ اولی‌وما بعدالطبیعه به اصول اکتفا کرده وزودمتوقف شده و به شعب دیگر علم پرداخته است ، ولی اسپینوزا تا پایان‌عمر در فلسفهٔ اولی قدم زده است ونیزانصاف بـاید دادکـه اسپینوزا در فلسفهٔ خویش خواه راست رفته بـاشد خـواه کج ، نتیجه ای که از مقدمات‌گرفته سازگارتر است از نتیجه ای که دکارت گرفته است ، وچون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطلب روشن خواهد

Leibniz (۱)

شد ، از نکته های توجه کردنی اینست که ، دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم ووصول به یقین پیشهٔ خرد ساخته است ، ولیکن به حکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت به جهت خود و دیگران بود ، و از همین رو است که مهمترین تصنیف او با آن که جامع فلسفهٔ اولی میباشد ، موسوم به علم اخلاق است ، ونیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشترمصروف به فلسفهٔ اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات وطبیعیات کمتر پرداخته است .

از اموری که اسپینوزا درآن به دکارت بسیار نزدیك است ، چگونگی مطالعه وجستجو درحکمت واستدلال فلسفی است یعنی ؛ او نیزمانند دکارت روش ریاضی را پسندیده ودراین راه ازآن فیلسوف هم پیش افتاده است ، تاآنجاکه در بعضی ازمصنفات خود ازجمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی او است بیان مطلب را هم به صورت مسائل ریاضی درآورده ، و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسهٔ اقلیدسی عنوان کرده است . در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند واصول متعارفه و موضوعه را بنیاد قرار میدهد و حکمی عنوان میکند ؛ وبرای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد ، وبهمین جهت خواندن وفهمیدن کتاب اودشوار است ، واما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ، ناچاریم از پیروی اصول او صرفنظر کرده ، و مطالب او را از صورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده به بیان سادهٔ متعارفی درآوریم ؛ چنانکه هرکس دیگر هم که خواسته است فلسفهٔ اسپینوزا را برای مبتدیان بیانکند همین روش را اختیار کرده است .

در هر حال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند ، بیاناتشان دراین مبحث عارفانه وشاعرانه بوده است ، ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است، فلسفهاش کاملا استدلالی است ، و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است، هرچند اوهم اعلی مرتبهٔ علم را وجدان وشهود میداند ، اما وجدان و شهود او مانند پاسکال وعرفا کار دل

نیست ، وفقط ناشی از عقل است به عبارت دیگر ، حکمتش حکمت اشراق ، اما روشش روش مشاء است .

۲ ـ سلوك در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که ، من جویای خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم ، و دیدم خوشی و ناخوشی بسته به اینست که شخص به چه چیز دل ببندد . اگر دلبستگی او به چیزهای ناپایدارباشد ، چون از دستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار به‌بینند ، بیم و اندوه ورشك و کین به او دست می‌دهد ، و این همه فساد ها و دشمنی ها و بدبختی ها از همین جهت است ،اما آنکه مهرش برچیزهای پایدارباشد ونعمتی را دریابدکه زایل شدنی نیست شادی و خوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود .

پس ، دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت ولذاید حسی یا مال ویا جاه می‌روند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند، تا آنجاکه جان خود را هم به خطر می‌اندازند ولیکن من می‌بینم لذاید حسی شخص را از هرمنظوردیگر باز میدارد ، درحالی که پس از ادراك آن لذاید غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب می‌گردد ، و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را داردکه شخص باید زندگانی خودرا تابع میل و نظر مردم دیگرکند ، و اختیار را از دست بدهد و مقید به قیود بسیار شود ، ودرهر حال به زودی برخوردم به اینکه این امور را مقصد نباید قرار داد ، و فقط باید وسیله‌ای برای رسیدن به خیر دیگر باشند .

---

(۱) این فصل خلاصه ایست از رسالهٔ نا تمام «بهبودی عقل» که بمنزلهٔمقدمهٔفلسفهٔاسپینوزا می‌باشد ونظیرنیمهٔ اول رسالهٔ گفتار دکارت‌است .

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد؛ هرچه جسم دیدم همه نیك و بدها به نسبت‌اند، و بد مطلق نیست، وهرچیزی به جای خویش نیکو است. وعقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آن است درنمی‌یابد، چز اینکه هرکسی حس می‌کند ومعتقد می‌شود که در طبع انسان مرتبهٔ کمالی هست، بالاتر از آن که او خوددارد ورسیدن به آن مرتبهٔ کمال مانعی ندارد، پس: خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن به آن کمال است، ومنظور من باید این باشد که خود را به آن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم دراین امر با خود شریك سازم. و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممد آنست.

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت، و البته شناختن کل عالم طبیعت نیز لازم است. و فلسفهٔ اخلاقی و علم تربیت و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است، وما را به رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند. و مقدمهٔ حصول این مقصود اینست که قوهٔ فهم و تعقل خود را پاك کنیم، و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که راه مقصود را نیافته ایم برای زندگی به دستوری نیازمندیم، این قواعد را پیشنهاد خود ساختم.

۱ ــ سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم، وکارهایم را تا آنجا که مخل به مقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد.

۲ ــ از لذاید وتمتعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم وبیش از آن نجویم.

۳ ــ از مال فقط آن اندازه بهره بیابم، که برای حفظ جان و تندرستی ورعایت آداب ضرورت دارد.

اما درمقام بهبودی قوهٔ تعقل دریافتم که انسان علم را به چهار وجه حاصل می‌کند: یکی آن چه از افواه مردم فرا می‌گیرد مانند، علم هرکس به تاریخ ولادت خویش. دوم آن چه به تجربهٔ اجمالی معلوم ما میشود، مثل اینکه به تجربه درمی‌یابیم که نفت می‌سوزد از این دو وجه معتبرتر، علمی است که از رابطهٔ علت و معلول، و مرتبط ساختن جزئیات به قوانین کلی بدست می‌آید. اما علم حقیقی

آنست که به وجدان وشهود (۱) حاصل شود ، و این علم است که خطا در آن راه ندارد ، و چـون با معلوم منطبــق است ، موجب یقین است . بلکه علم حضوری وضروری است ، و آن بر بسائط و مبادی تعلق میگیرد ، اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بسائط تعلق میگیرد ، و روشن و متمایـز و صریح و با معلوم منطبق است ؛ نشانهٔ صحتش با خودش است و برای اطمینان به درستی آن به نشانی خارجی نیاز نیست ، به عبارت دیگر ، برای رسیدن به یقین بر درستی علم راهی نیست ، بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت ، سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم ، صحیح منطبق ساخت تا علم به علم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم به دست می‌آید عوارض زمانی وشخصیات و جزئیات نیستند ، چه آنها متغیرند ، وموضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات وامورانتزاعی هم نیستند چون امورانتزاعی وکلیات حقیقت ندارند ، زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیـاء هستند کـه چون انسان عاجز است از اینکه همهٔ صورت اشیاء را درذهن بگیرد ، به قوهٔ خیال صورتی اجمالی وانتــزاعی درست میکند ، وآن را کلــی میخواند ، و حقیقت میپندارد . وحال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تعقلی می‌باشند .

به این بیان اسپینوزا ازآن جهت کـه منکر حقیقت کلیــات است از اصحاب «تسمیه» (۲) است و از جهتی پیرو افلاطون است ، چون به اعیان وحقایق ثابت عقلی معتقد است ، و از این رو بعقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنان که سقراط و افلاطــون مــی گفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بــر کنه حقیقت و مــاهیت معلوم باشد ، و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آن است و در ذهن و در خارج یکسان است . پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت ، و فکر خود را بر نتایجی که ازآن تعریف به دست می‌آید اعمال نمود ، وچون چنین کردیم ؛ بیان مطلب صورت قضیهٔ اقلیدسی پیدا میکند ،

---

(۱) **Intution** (۲) رجوع کنید بهجلداول درفصل اسکولاستیک

وازاین سبب است که اسپینوزا فلسفهٔ خود را به این صورت درآورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم ، راه تمیز حق و باطل اینست که بدواً حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم ، و البته این حقیقت هر چه بسیط‌تر و کامل‌تر باشد مبنای علم محکم‌تر و به‌آن واسطه احاطهٔ ذهن برامور عالم وسیعتر خواهد بود . پس : بهترین وجوه اینست که به کامل‌ترین وجود متوسل شویم، که همهٔ معلومات ماازحقیقت اوبر آید، به عبارت دیگر : همهٔ حقایق را در اوببینیم ، واورا در همهٔ حقایق دریابیم ، یعنی علم به ذات واجب الوجودپیدا کنیم .

ازاین رواست که اسپینوزا خودگفته است : حکمای‌پیشین‌فلسفهٔ خویش را ازعالم حقیقت‌آغاز مـی کردند ، ودکارت نفس خویش را مبدأ علم‌گرفت ، اما من خدارا مبدأ فلسفه یافتم. به عبارت دیگر، پیشینیان می‌گفتند ، خودشناسی وسیلهٔ خـداشناسی است ، اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست ، ونظربه اینکه اوخدا را در همه چیز وهمه چیز را در خدا می‌دید ، یکی از محققان گفته است ، اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران وعلمای قشری او را منکرذات باری‌گفتند ، وملعونش خواندند .

۳- خداشناسی(۱)

چون اسپینوزا بنابراین گذاشت که حقیقت روشن‌متمایزی بـه دست‌آورد، که به اعلی درجه بسیط و کامل باشد، وبر آن شد که‌بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اواست، ذات‌باری را روشنترین حقایق دانسته ، وبه تعریف‌آن پرداخته، واین تحقیق را سرآغازفلسفهٔ خود ساخته است .

چنین برمی‌آیدکه در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم وحاجت به گفتن نداشته است ، که چون سلسلهٔ معلولها را نسبت به علتها در نظر بگیریم ، ناچار می‌رسیم به‌آن‌که قائم به ذات ، یعنی خود علت

(۱) مطالب این فصل خلاصهٔ بخش اول‌ازکتاب علم اخلاق‌است.

خود است . پس آغاز سخن را ازاین تعریف می‌کند که «من آن را می‌گویم که خود علت خود است ، که ذاتش وماهیتش مستلزم وجودش است ، یا به عبارت دیگر، آنچه حقیقت اورا جز موجود نمی‌توان تعقل کرد، یعنی به عبارت دیگر، قائم به ذات وجودش واجب است .

آنگاه تعریفهای دیگر پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید : «جوهر(۱) چیزی را می‌گویم که به خود موجود وبه خود تعقل شود یعنی تعقل اومحتاج نباشد به تعقل چیز دیگری که اواز آن چیز برآمده باشد» بنابراین جوهرهمان قائم به ذات است وقائم به ذات همان جوهر است .

تعریف دیگر اینکه «صفت (۲) را اصطلاح می‌کنم برای آنچه عقل دریابد که اوماهیت ذاتی جوهر است .»

ازاین تعریفها برمی‌آید که دوجوهر (یا دوذات) بایددارای دو حقیقت مختلف باشند ، وهیچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند، وممکن نیست دوجوهر یك صفت یعنی یك حقیقت داشته باشند، زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست ، مگر ماهیتش را و مبنه تنهائی مستلزم تعدد او نیست(۳) وهرچیزی وجودش علتی دارد، وآن علت یا باید داخل درماهیتش باشد یا خارج ازآن ، وچون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست . پس ، باید علت وجود افراد متعدد از ماهیت آنها بیرون باشد ، پس ، آن افراد جوهر نخواهند بود ، زیرا

---

(۱) Substance وذات هم می‌توان گفت .

(۲) Attribut این لفظ درمنطق «محمول» ترجمه می‌شودمقابل موضوع ، و درعلم بیان «مسند» ترجمه می شود مقابل مسندالیه . لیکن در این مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هرچند آنچه مراد اسپینوزا است غیرازصفتی است که حکمای ما برای واجب‌الوجود قائل‌اند ونزدیك به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ما هم صفات واجب‌الوجود را عین ذات اومی‌دانند بی‌مناسبت نیست. منتها باید صفت ذاتی را درنظر گرفت .

(۳) حکمای ماهم می‌گفتند ماهیت ازحیث ماهیت بودن جز ماهیت چیزی نیست .

جوهر باید خود علت خویش باشد ، پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست .

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمی‌توانند باشند، چون اگر جوهرند تعقل هیچیك از آنها به تعقل دیگری نباید محتاج باشد ، و نیز جوهری جوهر دیگر را نمی‌تواند ایجاد کند (۱).

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم و می‌گوئیم: «محدود» یعنی چیزی که چیزی دیگر از جنس او بتواند اورا محصور کند، زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید به واسطهٔ همجنس او باشد ، چنانکه نمی‌توان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند ، یا جسم عقل را محصور نماید. پس ، جسم اگر محصورشدنی باشد به جسم است و عقل به عقل .

از این تعریف واز تعریفها واحکام سابق برمی‌آید که ذات (جوهر) نامحدود است به ناچار ، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش را محدود کرده باشد ، ولازم می‌آید که دو ذات دارای یك صفت باشند، و این چنانکه معلوم کردیم باطل است و معنی ندارد .

و از تحقیقات سابق برمی‌آید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد ، یعنی وجود در او قویتر باشد ، صفتهایش متعددتر خواهد بود. پس ، هر چند دو ذات نمی‌توانند یك صفت داشته باشند یك ذات می‌تواند چندین صفت دارا باشد . (۲)

---

(۱) حکمای ما تقریباً همین معنی را بـه این عبارت گفته‌اند ، که دو واجب باهم تکافو نمی‌کنند.

(۲) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت ، یعنی چندین حقیقت و ماهیت به ذات واجب الوجود استیحاش نکند ، بـر سبیل تمثیل گفته‌اند : ذات نسبت به صفات مانند معنی است نسبت به لفظ ، و چنانکه یك معنی ممکن است به چند لفظ اداشود ، برای جوهر هم می‌توان صفات بسیار قائل شد (عبارا‌تنا شتی وحسنك واحد) و با اینهمه همچنان که معانی هرگز اندر حرف ناید ، صفات هم آنسان که ذهن عاجز ما تعقل می‌کند حقیقت ذات را نمی‌رساند .

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم ومی گوئیم : « خدا وجودی را می گوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد ، یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار وهر صفتش حقیقتی باشد، جاویدو نامحدود وچنین ذاتی وجودش واجب است .»

ضمناً باید متوجه بود که درنظر اسپینوزا (وهمچنین در نظر دکارت وپیروانش) وجودنامحدود معادل است با وجود کامل ومحدود، ومحصور بودن نقص است . جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است ، زیراجاوید نبودن محدودبودن درزمان است وبه علاوه اگر واجب است چگونه می‌شود که وقتی باشد که اونباشد؟

هر چند تعریف آخری وحکمی که متضمن است نتیجهٔ تعریفها و احکام پیشین بود ، ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است ، از جمله اینکه : از بدیهیات است که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است ، ووجودنداشتنش عجزاست ، پس : در صورتی که وجودهای محدود ، یعنی ناقص را می‌بینیم، اگرمنکروجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر و کامل عاجزاست، واین سخن البته باطل است (۱)

پس خدا جوهری است قائم به ذات وجاوید وواجب الوجود ، با صفات بیشمار و نامحدود ووجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم : بنا بر همان مقدمات پیش می‌توانیم حکم کنیم براینکه خدا یکی است ، بلکه ذاتی غیر ازاوتعقل نمی‌توان کرد ، زیرا که اوذاتی است کامل یعنی جامع همهٔ صفات وحقیقت مطلق است، ومطلق حقیقت است، پس اگرجوهر دیگری غیر ازاوقائل شویم، هرصفت وحقیقتی برای او فرض کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدانباشد، پس: لازم می آید که دو ذات دارای یك صفت باشند ، و بطلان این امر را پیش از این نموده‌ایم .

---

(۱) این همان برهان وجودی آنسلم ودکارت است که درفصلهای پیش این کتاب آورده‌ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین‌تراست .

یکی دیگر ازتعریفهای اسپینوزا اینست : «عوارض جوهــر را حالت (۱) می‌گویم ، یعنی چیزی‌که درچیزدیگرباشد وبه توسط او تعقل شود.» به قول‌حکمای‌پیشین اعراض‌که باید درمــوضوع باشند.

واز احکام بدیهی واصول متعارفه اینست‌که : موجودیا به خود موجود است ، یعنی جوهر است ؛ یا درچیزدیگری است ، یعنی‌حالت است؛ ازآن طرف معلوم کردیم‌که جوهربه معنائی‌که ما گفته‌ایم‌منحصر به ذات واجب است، پس می‌توانیم حکم کنیم‌که هرچه هست درخدا است ، وبی اوهیچ چیز نمی‌تواند باشد، ونمی‌تواند تعقل شود، یعنی هرچه وجود دارد حالتی است ازحالات واجب‌الوجود.

نتیجه‌ای‌که از این مقدمات گرفته می‌شوداینست‌که : خدایکــی است ، یعنی جوهــریکی بیش نیست ، واومطلقاً نــامحدود است ، و ادراك نفوس وابعاد واجسام‌باید یا صفات خداوند باشند یاحالات او.

اینجا اسپینوزا تحقیقی داردکه حاصلش اینست، که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم، اما زنهار این سخن رابه این معنی مگیریدکه خدا جسم است ، من می‌گویم ذات واجب‌الوجود بر جسم نیز احاطه دارد وجسم جوهری نیست‌که ذاتی مستقل‌ازواجب‌الوجود داشته باشد ، ومخلوق هم نیست ، به این معنی‌که صانعی اورا ازعدم به وجودآورده باشد ، زیراکه ثابت کردیم‌که جوهری جوهردیگررا ایجاد نمی‌کند. پس، چون جسم یعنی بعد رانه جــوهر وذات مستقل می‌توانیم بدانیم ، ونه مصنوع؛ نــاچاریم آن را صفتی یاحــالتی از واجب‌الوجودبدانیم (۲) وچرا باید ازاین امراستیحاش نمود ، چون بعدهم‌که حقیقت جسم است نامحدود است ، ونالایق‌نیست‌که ازصفات یا حالات واجب‌الوجودباشد ، ودر این‌مقام بربطلان قول حکمائــی که جسم را محدود دانسته‌اند دلیل می‌آورد. وبراهین‌ایشان رانقض

---

(۱) Mode (۲) اگرگران بیابیدکه جسم را صفت یــا حالت واجب‌الوجود بگویند بخاطر بیاوریدکه این همان معنی است که بزرگان ماآن را تجلی ذات حق می‌خوانند.

می کند ومی گوید، اینکه از نامحدود بودن جوهر جسمانی امتناع می کنند ، از آنست که کمیت نامحدود را قابل تقدیر وقابل تقسیم فرض می کنند، وحال اینکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست ، زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود با یك حقیقت ، واین محال است ، و کمیت را به دو وجه می توان تعقل کرد، یکی به وجه امر انتزاعی، و این کار قوهٔ واهمه ومتخیله است ، دیگر اینکه جنبهٔ جوهری آن را در نظر بگیرند واین کار عقل است. به وجه اول کمیت محدود ومتغیر و قابل تقسیم ، یعنی دارای اجزاء است . به وجه دوم که صرف از جنبهٔ جوهری وعقلا ملاحظه شود ، البته نامحدود ولایتغیر وغیرمنقسم خواهد بود . مثلاآب را اگر ازجنبهٔ آب بودن ملاحظه کنند محدود است ، وقابل تقسیم ، وقابل کون وفساد ، ولیکن اگر جنبهٔ جوهری آن رادر نظر بگیرند نه محدوداست ، نه قابل تقسیم، نه قابل کون و فساد ، و محدودیت و اندازه و شماره وکون و فساد (یعنی به وجود آمدن و به عدم رفتن) به جوهر و صفات او تعلق نمی گیرد. به عبارت دیگر، حقیقت جسم امری است معقول ، و غیر از تعینات است که چون محسوس ومخیل می باشند، ذات باری ازانتساب به آنها منزه است، و اما اینکه اشکال می کنند که جسم منفعل است ، وجنبهٔ الهی نمی تواند داشته باشد ، جواب می دهم، وقتی که من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم، انفعالیت هم عیب نخواهد بود،زیرا ازغیرذات واجب ، منفعل نمی شود تا شبهه برود که به واجب الوجود به واسطهٔ جسم جنبهٔ انفعالیت داده شده باشد.



اسپینوزا مختار آن را می داند که وجود وفعلش به اقتضای ذات خودش است ، وموجب خارجی ندارد ، ومضطر ومجبور آنست که دیگری او را به وجود آورده و فعل او را برحسب اقتضای معینی برمی انگیزد .

بنابراین جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود ، و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار می کند،

ومختار بودن منافی نیست ، با اینکه عمل نظام معین داشته باشد(۱) جزاینکه چون ذات واجب الوجود نامحدود است ، اقتضای او هم نامحدود است . پس: افعالش نامحدود است، وموجودات بیشمار به ظهور می‌رساند ، اما همهٔ آنها بالضروره ازاقتضای ذات اوناشی می‌شوند ، ومعنی قدرت کامله همین است .

علم واراده راآن قسم که به بشر تعلق می گیرد به خداوند نمی‌توان نسبت داد . به اصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد به اشتراك اسمی است . وتفاوت علم انسان با علم خدا ، مانند تفاوت شیر بیشه است باشیری که ازصورآسمانی است ، واین سخن به آسانی روشن می‌شود چون به یاد بیاوریم که علم بشر برموجودات و حقایق، متأخر بر وجودآنها است، وحال آنکه ذات باری برهر حقیقت وهر موجودی مقدم است ، وعلت آنها است . پس ، علم خدا بر موجودات به معنی علت پدیدآورندهٔ موجودات است که هم علت وجود آنها و هم علت ماهیت آنها است (به قول حکمای ما علم فعلی است نه انفعالی) . بنا بر این علم واراده وقدرت خداوند امر واحد است . ودلیل دیگر براینکه علم انسان از نوع علم خداوند نیست، اینست که علم انسان مانند وجود اومعلول علم خداوند است، ومعلول عین علت نمی‌تواندباشد.. در اراده نیزهمین سخن می‌رود زیراارادهٔ انسان همیشه برامری، تعلق می گیرد که درنفع اوباشد، اما دربارهٔ خدا نمی‌توان فرض کرد که برنفع خود به امری اراده کند ، زیرااونیازمند نیست که نفعی بخواهد .

وجود وماهیت خداوندیکی است ، بنا براینکه ماهیتش موجب وجودش است ولازاین رواست که البته جاوید است ، وجاوید بودن هم به وجود اومتعلق است هم به صفات یاماهیت او، واین معنی متضمن لایتغیر بودن اونیزهست .

---

(۱) چنان که مجموع زوایای مثلث بالضروره دو قائمه است ، و غیر از این ممکن نیست ؛ اما این ضرورت با فاعل مختار بودن خداوند وقدرت کاملهٔ اومنافی نیست،و برهمین قیاس است اموردیگر.

خداوند علت همهٔ موجودات و مؤثرات است ، وهیچ وجودی ومؤثری جز به طفیل وجود اوموجود نمی‌شود ، اما علیت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی: چیزی خارج ازوجود خود ایجاد نکرده ، و علت بیرون ازمعلول نیست وامری درونی است (۲) .

هرموجود ومؤثری برحسب وجوب و اقتضای ذات باری است ، یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است ، وجز به وجهی وبه ترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود، زیرا چون معلول ذات کامل است ، پس: به کاملترین وجهی‌موجوداست ، وازذات کامل جز امر کامل صادر نمی‌شود

حاصل اینکه، خداوندجوهر جهان وجنبهٔ جاویدی جهان است، ومنبع ومجمع ومنشأ موجودات است ، واسپینوزا حیثیت انشاء کننده وآفریدگاری اورا به اصطلاحی خوانده است که آن را « ذات ذات سازنده» (۳) ترجمه می‌کنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند وآن‌ها را «ذات ذات ساخته» (٤) می‌خوانند.

اینست خلاصهٔ بیان اسپینوزا دربارهٔ ذات واجب‌الوجودکه در بخش نخستین از کتاب موسوم به علم اخلاق‌آورده ، وحاصلش‌اینست که خداوند وجودی است یگانه ، و واجب وقائم به ذات ولایتغیر و جاوید ونامحدود مطلق ، ودارای صفات بیشمار ؛ نامحدود ، واو به تنهائی جوهر است ، وموجودات دیگر ازجسمانی وغیر جسمانی همه اعراض وحالات اووقائم به ذات اوهستند وبه اقتضای ذات او بوجود آمده‌اند وازاوجدا نیستند . واوبه تنهائی فاعل مختار است ؛ اما نه به این معنی که هوس می‌کند ، بلکه به این معنی که فقط به اقتضای ذات خود عالم را موجودکرده ، وبرای این‌امر موجب و ملزمی نداشته است ، وموجودات جزاینکه هستند نمی‌توانند باشند وجریان اموربرحسب نظامی است که به اقتضای ذات‌کامل‌الصفات‌واجب مقرر

---

(۱) به اصطلاح فرانسه **Cause Transitve** نیست

(۲) **Cause immanente**

(۳) **Nature naturante** (٤) **Nature natureé**

شده وازآن منحرف نتواند شد(۱) و علم واراده را به قیاس به نفس خودمان نباید به خداوند نسبت بدهیم ، زیرا که قیاسات ما در این خصوص باطل است وبه خداوندافعال وارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است ، و در واقع شرك است و متوجه نیستیم کـه نیکی وبدی و زشتی وزیبائی و پسند وناپسند و رغبت و نفـرت هر حقیقتی داشته باشد نسبت به بشروسود وزیان اواست ، و ذات باری برتر ازاین عوالم است . وخداوند مهروکین وخشم ورأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچه واقع میشود برحسب طبیعت ونظامی است که اقتضای ذات خود او است .

این جمله چنان‌که گفتیم تازگی ندارد ، خاصه برای ماشرقیان، وحدت وجود از مذاهب دیرین است ، اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را ازلباس عرفان شاعرانه وذوقی بیرون آورده،و برهـانی نموده وهمهٔ این احکام را ازچند فقره تعریف وعلوم متعارفه واصل موضوع برروش هندسهٔ اقلیدسی درآورده ، تازه وبدیع است. واینك باید به بقیهٔ مندرجات کتاب «علم اخلاق» وتتمیم بیـان در فلسفهٔ اسپینوزا به پردازیم (۲) .

---

(۱) این کیفیت راکه هرامری به علت امردیگرمقدم براوواقع می‌شود، وجزآن‌نمیتواند بشودبه فرانسه **Determinisme** میگویند یعنی وجوب ترتب معلول برعلت .

(۲) گفته اند فلسفهٔ اسپینوزا فلسفهٔ طبیعی است ، وآن را که خدا مینامد همان طبیعت است . این راست است و اسپینوزا خـود باین معنی تصریح کرده است، ولیکن او طبیعتی راکه خدا می‌خواند مدرك می‌داند وعلم واراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت اومی‌شمارد و مانند طبیعیانی نیست‌که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند ، جز اینکه ادراك و ارادهٔ ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و ارادهٔ بشری نمیداند .

٤ - خودشناسی (١)

گفتیم ، جوهریکی بیش نیست، اما صفاتش بیشمار است :وجز این نمی‌تواند باشد ، چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ما ثابت کردیم که جوهر به آن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است .

ما از صفات بیشمارجوهر فقط دوصفت را دریافته‌ایم ، یکی بعد (٢) که مبدأ جسمانیت است ، ویکی علم (٣) که مبدأ روحانیت‌است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می‌بینیم ، و نه علمی که در نفوس دومی‌یابیم ، زیرا بعد اجسام وعلم نفوس محدودند وتعینات وحالاتی کننده‌اند از بعد وعلم مطلق ؛که دوجنبه از ذات واجب می‌باشند، این دوجنبه داشتن بهیچوجه نباید درذهن ما خللی به یگانه بودن

---

(١) درقسمت خداشناسی بااینکه عیناً به روش اسپینوزا نرفتیم، برای اینکه میزانی ازفکر اوبدست آید یك اندازه چگونگی ورود اورا درمطلب رعایت کردیم، امااز این پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند، بیانرا تامی‌توانیم سادەمیکنیم، مطالب این‌فصل خلاصهٔ بخش دوم وسوم ازکتاب «علم اخلاق» است .

(٢) Etendue (٣) اینجا علم ترجمهٔ Pensée است ؛ که معمولا باید فکر ترجمه شود وبه‌آن معنی است که دکارت این‌لفظ را بکار میبرد آن جا که میگفت ، جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است؛ و مراد اوفکر ازکلیهٔ آثار نفس‌بود، از حس و شعور و فهم و تعقل وتفکر و تخیل و تـوهم واراده . در بیان فلسفهٔ دکارت آن لفظ را برحسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم ، چون آن‌جا این صفت دربارهٔ انسان گفته می‌شد ، ولیکن چون اسپینوزاآن را ازصفات اصلی ذات واجب‌الوجود می‌شماردفکر برای آن مناسب نیست ، پس علم ترجمه کردیم .

جوهر واجب وارد آورد (۱)

بعد مطلق نامحدود که یکـــی ازدوصفت جوهـــر است ، نخستین حالتی که اختیار می‌کند حرکت است وعلم مطلق نامحدود که صفت دیگری ازجوهر است، نخستین حالتی کـــه اختیار می‌کند ادراك و اراده است ، واین دو حالت که اولی مقدمهٔ جسمانیت ودومی مقدمهٔ روحانیت است ، هنوز نامحدود وبی تعین می باشند همین که محدود و متعین شدند ، اولی اجسام محسوس ودومـــی صور یا معقولات را به ظهورمی‌آورند، ودرواقع آن دوحالت نامحدود نامتعین جاوید هر دومظهریك ذاتند وواسطهٔ میان جوهرلایتغیر واجب‌الوجود وعوارض گذرندهٔ ممکن‌الوجود می‌باشند. آن‌هارا بایدبیواسطه به ذات واجب تعلق دهیم ، وموجودات دیگر را به واسطهٔ آنها به اومتصل بدانیم ، یعنی خداوند برای آن‌ها علت قریب و بـــرای موجودات متعین علت بعید است .

پس : موجودات عالم جسمانـــی همه حـــالتهای بیشمار ، ولیکن محدود ومتعین می‌باشند ازحرکت که حالت نامحدود ونامتعین‌است، ازبعد مطلق که اویکی‌ازجنبه‌ها وصفات جوهرواجب است،وموجودات روحانی همه حالت‌های بیشمار ولیکن محدود ومتعین مـــی‌باشند از ادراك و اراده‌ای که حالت نامحدود نامتعین است ؛ ازعلم مطلق که اویکی دیگر ازجنبه‌ها وصفات جوهر واجب است ، ولیکن این دو حالت همواره با یکدیگر قرین و متلازمند ، وهمچنان که بعد وعلم مطلق هردوصفت لاینفك جوهر اصیل‌می‌باشند ، درموجودات عـــالم خلقت هم جسم وروح با هم متلازمند، ودرهرمورد یك وجود تشکیل

---

(۱) ازبیان اسپینوزا برنمی‌آید که ثابت ولایتغیر بودن جوهر با تحول دائمی اوبه حالات مختلف چگونه سازگار است. مگراینکه بگوییم تحول چنان‌که او قصدکرده بـــا ثبات منافـــات نـــدارد چون جوهر درعین تحول به جوهریت خودباقی است .

می‌دهند، که دارای دوجنبه است(۱) واز این معنی اسپینوزا تعبیری می‌کند که مـا به این عبارت درمی‌آوریم : «روح صورت است وجسم شیئی اواست»(۲) واین عبارت محتاج به توضیح است که اینمعنی که

(۱) بهترین تشبیهی که ازچگونگی ذات واجب وموجودات عالم خلقت ونسبت خالق و مخلوق می‌توان کرد ، همانست که عرفای مـا آورده‌اند که ذات حق رابه دریا وموجودات را باموا‌ج تشبیه کرده‌اند که آب دریا به ذات خود تعینی ندارد ، همین‌که به حرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل می دهد ، و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونه می‌تواند دویا چند صفت ذاتی داشته باشد،وبازیکی باشدهمان تشبیه مشکل‌راآسان می‌کند که آب هم سرد است. وهم رطوبت دارد، و بااینکه سردی ورطوبت دوصفت‌است نمیتوان گفت، آب‌دوچیزاست و همچنین همان قسم که آب بی تعین دریا دوصفت سردی ورطـوبت را دارد ، تعینات اویعنی امواج نیزهریك هم‌سردی وهم رطوبت دارند، وازاین‌رومی‌توان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین واجب ــ الوجود دوصفت بعد وعلم‌رادارد ، تعینات اوهم که موجودات عـــالم خلقتند ، هریك به قدرمرتبهٔ خود بهره‌ای ازهمان دو صفت دارندکه درموردآن‌هاجسمانیت وروحانیت خوانده می‌شود، ونیزآب راجاوید ولایتغیر ونامحدود می‌توان فرض کرد ، ولی امواج او همواره متغیر و محدود و ناپایدار می‌باشد . البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دور است ودریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهر واجب نیست و لیکن چون ذهن ما محتاج به تخیل وتصور است ، این‌تشبیه بعید یك‌اندازه به فهم مطلب‌یاری خواهدکرد.

(۲) اگرمی‌خواستیم به عبارات شاعرانه درآوریـم؛ مـی گفتیم جسم یاتن‌صورت است ، وروح معنی او است . البته خوانندگان در معنی «صورت ومعنی» آن‌قسم که اصطلاح شعرا وعامه است با اصطلاح علمی و فلسفی صورت اشتباه نخواهندکرد ، چنان کـه در متن اشاره کرده‌ایم .

اینجا صورت (۱) نه به معنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد، و نه به اصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد، بلکه نزدیك است به معنائی که ما به یك اعتبار تصور، و به یك اعتبار علم، و به یك اعتبار مفهوم می‌نامیم، ولیکن هیچکدام از این الفاظ برآن معنی منطبق نیستند، زیرا که آنها همه اموری هستند درذهن انسان، وصورتی که اسپینوزا می‌گوید نزدیك است به آن معنی که افلاطون برای صور قائل است، که وجودشان حقیقی ومجرد است، ومی‌توان درعلم خدا موجوددانست واسپینوزا آن راحالت وتعینی ازصفت علم واجب‌الوجود می‌خواند وروح یا نفس را متقوم ازآن صور می‌داند. وآنچه ما ازناچاری شیئی (۲) ترجمه کردیم، همانست که درموارد دیگر به اعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق می‌گویند، و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست. پس، به جای تصور صورت گفتیم تا با امرذهنی مشتبه نشود، وبه‌همان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم.

کنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (به منزلهٔ تصور) وجسم شیئی او است (به منزلهٔ متصور باتوجه به نکاتی که قید کردیم) وصورت یعنی روح یا نفس، مبدأش صفت علم ذات واحب الوجود است، واز آن راه باو اتصال دارد، و شیئی یعنی جسم یا تن، مبدأش صفت بعدداشتن جوهر واجب است، و او نیز ازآن راه بذات واجب متصل است، وآنچه درباب روح و تن یاجسم ونفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد وبه عقیدهٔ اسپینوزا (به خلاف دکارت) همهٔ موجودات این دو جنبه را دارند، جز اینکه مراتب نفوس آن ها مختلف وپست وبلند است، وجسم یا تن‌هرچه قوهٔ فعل وانفعالش بیشتر و متنوع تر باشد، قوهٔ ادراکش بیشتر است، ودر انسان این قوه از موجودات دیگر افزون ودر افراد

Objet (۲)   Idée (۱)

انسان هم این شدت وضعف پدیدار است (۱) .

جوهر وصفات وحالات نخستین او البته پایدار وجاویدند ، اما موجودات تعینی چون حالات عارضی می‌باشند ، زمانی و ناپایدارند وعلت ومعلول یکدیگرند ، و سلسلهٔ این علت و معلول ها بی نهایت ممتد است ، وتبدلات وتحولات آنها وبوجود آمدن آن معلول ها وعلتها به عبارت دیگر : کون وفساد بروفق نظام مقرر محفوظی‌است که تخلف از آن ممکن نیست (۲) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت به یکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنها است یعنی همان سیر و حرکتی‌که اشیاء دارند ، صور هم‌که با آنها متلازمند ووجه دیگری از آنها میباشند ، همان سیر و حرکت را دارند وهرچه در بدن واقع میشود روح آن را درك می‌کند وحق اینست که اگرانسان جنبهٔ جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحولات بدن او هستند، واگر جنبهٔ روحانی او درنظر گرفته شود ، حالاتش تحولات روح و نفس‌او می‌باشند .



چون روح احوال بدن را درك می‌کند ، و احوال بدن به واسطهٔ تأثیر خارجی‌است پس‌به یك اعتبار میتوان‌گفت: روح اشیاء خارجی

---

(۱) کسانی‌که فلسفهٔ اسپینوزا‌را نپسندیده اند ایرادکرده اند، که فلسفهٔ اومادی است ، وخوداودهری است، ولیکن توجه‌نکرده‌اند که فلسفهٔ مادی آنست‌که وجود روح وروحانیت را منکر است یاآن را ناشی از ماده میداند وفکر وشعور را خاصیت جسم می‌پندارد، و این بکلی مخالف رأی اسپینوزا است ، که روحانیت را از صفات ذاتی واجب‌الوجود و مستقل از جسم میشمارد ، وحتی برای اجسامی هم‌که دیگران غیرذیروح می‌انگارند ، او روح قائل است جزاینکه مرتبهٔ روح آن ها را پست تر میداند ، وروح و جسم و هرچه هست متصل به ذات واجب‌الوجود می‌شمارد .

(۲) رجوع‌کنید به حاشیهٔ ۱ صفحهٔ ۴۷

را هم درك میکند ، ولیکن درست‌تر اینست که ادراك روح نسبت بـه اشیاء خارجی در واقع همان ادراك او است نسبت بـه بدن خود ؛ و چون روح به مبدأ متصل است می‌توان گفت ، علم روح به بدن خود، و همچنین باشیاء خارجی همان علم خداوند است (۱) و روح انسان بهره و پرتوی ازذات واجب‌الوجود است، جزاینکه چون روح انسان وجودی است متعین و محدود ، البته آن چه از بدن خـود و اشیاء خـارج درك میکند تمام نیست ، وعلمی مجمـل ومبهـم است ، و به واسطهٔ جنبهٔ منفی وعدمی ، یعنی نقص وجود خود بساهست که به خطا میرود ، وآنچه درست درمی‌یابد بواسطهٔ جنبهٔ وجودی و مثبت است و چنان‌که پیش گفته ایم: علمی‌که انسان به وجدان یا به تعقل‌حاصل می‌کند خطا ندارد ، و خطا فقط در معلوماتی راه مییابد کـه از راه حس دست میدهد ، آنهم بخصوص در وقتی‌که قـوهٔ متخیله بمیـان می‌آید . مثلا بواسطهٔ تأثیری که از خارج به نفس میرسد چیزی را حس‌کرده ، حکم بوجود او و حاضر بودن او می‌کند ، وتا وقتی که تأثیر دیگری تأثیر اولی را محو نساخته، آن چیز را بخیال حاضر می‌پندارد ، و حال آن که او غایب شده است، ودر واقع دراین‌مورد نیز اشتباه بواسطهٔ جهل و غفلت ازغایب بودن آن شیئی است ،یعنی بواسطهٔ جنبهٔ عدمی است ، و بواسطهٔ اینکه تعقل در امور نمی‌کند . ونیز از خطا ها که دست می‌دهد ، چنان‌که پیش اشاره کرده ایم این است ؛که متخیله بواسطهٔ عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسپارد ، صورت منتشر مبهمی از آن ها درست کـرده ، کلیـات را میسارد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل و تاریك ، وحقیقتی در برندارند ، و بسیاری از اشتباهات بواسطهٔ اینست که الفـاظ در معنی صحیح بکار برده نشده و مطلب بد ادا میشـود . و بسیـاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است .

---

(۱) دراین معنی مالبرانش با اسپینوزا موافق . ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفهٔ مالبرانش باز نموده ایم .

و همچنین ازخطاها که بواسطهٔ ناتمامی علم دست میدهد اینست که ، انسان اموری را می‌بیند و پی بعلت آنها نمی‌برد پس حکم به اتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود ، یاقسم دیگر واقع شود ، وغافل است که هیچ امری جزذات واجب الوجود بی‌علت نمیشود ، وعلت که موجود شد ناچار معلول بوجود می‌آیـد ، و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس: وقوع امور بروفق جریان مرتب وحتمی است ، نه اتفاقی درکار است، نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود ، وهرچه واقع میشود برحسب وجوب است و معلول ازعلت منفك نمیشود .

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هـوا هـای نفسانی به ذات باری ، و قیاس کردن ادراك و اراده و افعال او بـه ادراك واراده و افعال بشری ، نیز از خطاهائی است که بـواسطهٔ قوهٔ متخیله وعدم تعقل دست می‌دهد ، همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان وآزاد ومطلق دانستن ارادهٔ او ،که ازجهت غفلت یاجهل‌است بأینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی ، آنچـه حقیقت دارد اراده های جزئی است ، یعنی قصد هائی کـه شخص در موارد مختلف میکند ، و هرقصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگـر آن علت نبود آن قصد نمیشد ، و با وجودآن علت ، آن قصد حتماً پیش می‌آید ، و این علت خود معلول علت دیگـری است ، و سلسلهٔ این علل ممتد است تا به ذات واجب برسد، پس اراده ها همه منتهی به مشیت اومیشود و اختیاری برای کسی نیست ، واینکه مردم اراده را آزاد وخود را فاعل مختار می‌دانند ازآنست که متوجه این معنی نیستند ، و از علل قصد های خود آگاهی نـدارند ، و بعلاوه چـون اراده خارج از اقتضای علم نیست ، و هرعلم وتصوری متضمن نفی و اثباتی است ، چنانکه هرقصد وارادهٔ‌ای نیز نفی یا اثباتی است پس: علم واراده یك چیز است .

اما علم دو قسم است تمام ونا تمام، علم تمام آنست که معلوم را ذهن کامـلا درك کند ، یعنی هم خـود او را دریابد ، هم علل او را .

بعبارت دیگر، علم تمام آنست که انسان برای ادراك آن محتاج به علم دیگر نباشد ، و در آن علم مستقل و ازدیگری بی‌نیاز باشد .

علم ناتمام آنست ، که معلوم را ذهن کاملا درنیابد ، یعنی ادراك آن محتاج بعلم به چیز های دیگر باشد ، که علت یا شرط وجود او هستند وبنابراین در آن علم کاملا مستقل و بی نیازنیست .

انسان که موجودی محدود است . و قائم بذات نیست و روحش مقید به تن است ، اکثر معلوماتش از راه حس وتخیل و توهم‌حاصل شده و در آنها علمش ناتمام است ، وحتی علمش به نفس وبــدن خود نیز تمام نیست ، تا چه رسد بموجودات خارجی .

معلومات تام انسان‌که بسیار محدودنــد ، همان مبــانی عقل او می‌باشند ، و در نزد همهٔ مردم یکسان ومشترك وصحیح‌انــد ، ونفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام‌که درنزد همه‌کس یکسان نیست ، و بنابر این بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱).

همچنین اعمال انسان‌که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند ، بعضی فقط باقتضای طبع اواست وامردیگری درآن مدخلیت ندارد، بعبارت دیگر طبع انسان علت تامهٔ او است . بعضی تنهـا بـاقتضای طبع اونیست ، و تأثیردیگر ازخارج نیز دروقوع اودخـالت دارد.

---

(۱) اینجا علم ترجمهٔ **Idèe** است ، وعلم ناتمام‌که گفته شده با **Idée inadéquate** منطبق میشود، بروجه اول ودوم ازعلم‌که در فصل « سلوك در جستجوی حقیقت» (صفحهٔ ۳۶) بیان کـردیم و علم تمام **Idèe adéquate** وجه سوم از علمی است‌که آنجا بیان شده ، و ازآن تمام‌تر وجه چهارم است . بکسانی‌که بزبـان فـرانسه آشنا هستند توجه میدهیم‌که دراین‌کتاب، ما علم را درموارد چنداستعمال می‌کنیم‌که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف می‌آورنــد ، از قبیل

Pensèe . Idèe , notion , conscience , science , art , connaissance

و غیر آنها . البته بـرای هـر کدام از این الفاظ و اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم ، ولیکن



امور قسم اول راکه تنها ازنفس انسان صـــادر میشود فعل (۱) گوئیم ، و امور قسم دوم را انفعـــال (۲) خـــوانیم ، اگرچه بصورت عمل باشد ، چراکه نفس انسان درآن عمل استقلال نـــداشته و علت تامهٔ آن عمل نبوده است ، مثلا کسی‌که بدیگری احسان می‌کند اگر تنها از آنجهت باشدکه وظیفهٔ خود را خیرکردن دانسته است ، بـه مقتضای طبع خود عمل‌کرده و درآن نفسش باستقلال‌کارکرده است ، پس ، این فعل است ، اما اگرکسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که ازاوخرسندی حاصل‌کرده است علت خرسندی خاطر اولااقل‌جزء علت تامهٔ عمل بوده ، وبنابرین نفس درآن عمل مستقل نبوده واین انفعال است .

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است ، ودر اختیار او نیست ، وهرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیـــارش کمتر است .

درموجودات میل به بقا ازطبع خود آنها است ، وعلت فنـا از خارج است ، وهمهٔ موجوداتکوشش دارند که وجود خودرا بـــاقی و



اینکه لفظ علم را هروقت برای یکی از آن الفاظ می‌آوریم یك جا بملاحظهٔ اینست که دانشمندان ما لفظ علم را بـــآن معـــانی مختلف استعمال‌کرده‌اند، و ذهنشان بآن معانی مأنوس است، ومراد را ازآن لفظ درمی‌یابند ، و یك جا بسبب آنستکه سلیقهٔ خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد ، و اصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مخصوص مشخص نـــدارد ، و این کیفیت منحصر به کلمهٔ علم و الفاظ مذکور نیست ، و در بسیاری از موارد مجبوریم برای یك لفظ فرانسوی در مـــوارد مختلف ، الفاظ مختلف بیاوریم ، یا بعکس برای چند لفظ فرانسه یك لفظ واحـــد بکار ببریم .

---

(۱) Action (۲) Passion

پردوام بسازند ، انسان نیز ازاین قاعدهٔ کلـی بیرون نیست ، و این نیز ازمظاهر قدرت خداوند است .

اگرعلاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد ، اراده (۱) است ، و اگر بدن هم دخیل باشد شهوت (۲) است ، و هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۳) .

بنا بر این انسان هرچه را ملایم و مساعد بقای وجــود و مایهٔ نزدیك شدنش بکمال قوای خود بداند ، آن را خواهان است ، واز خلافش گریزان است ، واینکه می‌گویند نیك را نفس خواهان است و ازبدگریزان است ، درست نیست وبعکس است یعنی هرچه رانفس خواهان‌است نیك می‌انگارد، وآنچه ازآن گریزان است بدمیپندارد، و نیك و بد اموری هستند نسبی و بقیاس به نفس انسان میباشند .

حالتی‌که به نفس رومیدهد اگر سبب نزدیکی او به‌کمال قوای خود باشد ، مایهٔ شادی (٤) خاطر است ، واگــر سبب دورشدنش از کمال باشد ، مایهٔ اندوه (٥) خاطر میشود ، واگر شادی و اندوه به بدن نیز مربوط باشد، لذت وخوشی (٦) والم وناخوشی (۷) خواهد بود . پس : شادی واندوه‌که بسته بامور خــارج از نفسند انفعــالات نفسند ، و خواهش وشادی واندوه انفعالات اصلی نفس میباشند وهمهٔ نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند .

ازاین سه حالت اصلی نفســانی اسپینوزا بهمــان روش هندسهٔ اقلیدسی همهٔ عواطف ونفسانیات انسان را استخراج‌کرده، وتحقیقات دقیق لطیف دربارهٔ آنها نموده ،که اگر بخواهیم بــاز نمائیم سخن دراز خواهد شد ، و بــراستی اسپینوزا در تشریح حــالات نفســانی هنرنمائی‌کرده ، و این قسمت یکی از بهترین باب های‌کتاب اواست (۸) مثلا روشن نموده است‌که شادی هرگاه باتصور علت خارجی‌آن

---

(۱) Volonté — (۲) Appetit
(۳) Dèsir — (٤) Joie
(٥) Tristesse — (٦) Plaisir
(۷) Douleur
(۸) بخش سوم ازکتاب علم اخلاق .

همراه باشد مهر وحب است ، و اگر اندوه با تصور علت خارجی آن همراه شود بغض وکین است ، و هــر گـاه شخص چیزی را هنگـام شادی درك کند نسبت باومهربان است ، و چون هنگام اندوهناکـی درك کنـد ازاو بیزار میشود ، و همچنین چیزی کـــه شبیه بـــه امر محبوب باشد محبوب است و چیزی که شبیه بامر مبغوض باشد ، مبغوض است ، وشادی اگرمقرون با تصورامر آینده باشد امید است، واگر مقرون به تصور امر گذشته باشد خشنودی است ، واندوه اگر مقرون به تصور امرآینده باشد، بیم یا نامیدی است ، واگر مقرون بتصورامر گذشته باشد افسردگی یاپشیمانی‌است. وشادی شخص‌محبوب و انــدوه شخص مبغوض مایهٔ شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهدبود، و برعکس اندوه‌شخص محبوب وشادی شخص مبغوض مایهٔ اندوه ما است ، وعلتش نزدمامبغوض می‌گردد، وازهمین‌فقره چندین حالت ازحالات نفسانی نمایان می‌شود مانند دلسوزی ورقت‌که اندوه براندوه محبوب است وغضب برکسی‌که مـــایهٔ‌آن اندوه شده است، و بهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر به دست می‌آید ازقبیل : رحم ومروت وبیرحمی وقساوت وهم‌چشمی ورقـــابت وسرافـــرازی و سرشکستگی وبخل ورشك وحسد وکینه و سپاسداری و سربزرگی و فروتنی وکرامت وقوت‌نفس وبزرگواری وبسیاری دیگر، وچگونگی آنها وعلت‌ها وموجبات شدت وضعف آن نفسانیات ونتایجی کـــه از آنها بروز می‌کند ، واعمالی‌که به سبب امور مـــزبـــور ازانسان سر می‌زند واین‌جمله معلوم می‌دارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی‌که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند ، مانند پر کاهی است که‌گرفتار طوفان امواج دریا باشد ، و بی‌اختیار به این‌سو وآن سو کشیده می‌شود وپرتاب می‌گردد، وهیچگاه نمی‌داند چه درپیش دارد وچه برسرش خواهد آمـــد ، وکمتر عملی از اعمال انسان است کـــه بتوان فعل ارادی حقیقی خود اودانست ، واورا ازجهت نیکی وبدی سزاوار سپاسداری وستایش یا سرزنش ونکوهش پنداشت .

٥ - بندگی و آزادی انسان (١)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانـی است ، و هـواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم با یکدیگر است ، جـز اینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف وعاجزند و به‌تنهائی ازعهدهٔ حوادث‌روزگار برنمی‌آیند، ناچار به تعاون‌یکدیگر راضی شده مجتمع می‌شوند ، و برای‌اینکه بتوانند زندگانی‌اجتماعی داشته باشند ، یك اندازه از احوال یکدیگررا‌رعایت‌کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری می‌کنند ، وسر طبیعی‌آن‌اینست‌که ازهواهای نفسانی‌آن‌که قویتراست طبعاً برهوای نفسانی ضعیف‌تر چیره میشود، وآن‌را ازمیان می‌برد . به عبارت دیگر، شری بشری دفع می‌شود.

آداب ورسوم وقوانین‌که میان مردم استقرار می‌یابد ، وموجب آسایش وامنیت اجتماعی می‌گردد ، ازاینجا ناشی است : هرچه رابا مصالح هیئت اجتماعیه سازگار می‌یابند نیکومی‌خوانند وعمل به‌آن را فضیلت می‌نامند وهرچه را مخالف مصلحت می‌بینند بد میخوانند وعملش را از رذائل می‌شمارند ، امـا این فضیلت ورذالت نظر بـه حوائج اجتماعی است و در نفس‌الامر حقیقت ندارد ، چون منشأ آن همان نفسانیت است، چنان‌که می‌بینیم یك صفت دریك موقع‌پسندیده است ، ودرموقع دیگر ناپسند است مثلا عداوت ورزیدن را ازصفات بد می‌شمارند ، ولیکن اگرنسبت به اشرار ابراز شود می‌پسندند ، و حال‌آن‌که اگر اعتبارات را درنظرنگیریم ، ونفس‌الامـررا ملاحظه کنیم ، درمی‌یابیم‌که عداوت ازنفسانیاتی است‌که منشأش اندوه است، وپیش ازاین بازنمودیم‌که اندوه مایهٔ دوری نفس ازکمال‌است، پس :

---

(١) این فصل خلاصه‌ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب عـلم اخلاق ، وکتاب مزبور بـه آن خاتمه می‌یابد واین قسمت هم مانند همهٔ اجزاءآن‌کتاب به شیوهٔ قضایای هندسهٔ اقلیدسی نـوشته شده وما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود ، به صورت دیگر درآورده‌ایم.

عداوت ممکن نیست نیکوباشد ، وصفات دیگر هـم از قبیل ترحم و پشیمانی وفروتنی وشرم وحیا همین حال را دارد ، وبنا برتحقیقاتی که پیش از این کرده‌ایم کمال در اینست که ، مطلقاً از اندوه وهر چه ازآن ناشی می‌شود دوری بجویند. ازاین گذشته اگـر انسان از راه وصول به کمال دور نمی‌شد وگرفتار انفعالات نمی‌گردید ، بـه بـدی برنمی‌خورد ، خاصه اینکه بدی امری است عدمی وجنبهٔ منفی دارد، وچون بدی ادراك نشودنیکی هم که ضد او است ادراك نخواهد شد ، پس باز می‌رسیم به اینکه، نیکی وبدی امور اعتباری هستند وحقیقت ندارند .کسانی هم که از تـرس دوزخ یـا امید بهشت ، و این قبیل ملاحظات خود را مقید به احوالی می‌کنند وکف نفس وزهد وورع و عبادت پیش می‌گیرند ، یا تحمل ریاضت مـی‌نمایند وبه قول معروف ازدنیا می‌گذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانی است که ازترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو ازنادرستی دوری می‌جویند ، گذشته ازاینکه ریاضت وگوشه‌گیری وتحمل درد ورنج وحرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند .

البته به این وسایل اصلاح مفاسدکردن ، باز ازپیروی هواهای نفسانی بهتراست ، وبرای عامهٔ مردم وزندگانی اجتماعی غیر ازاین چاره نیست ، اما ازنظر فلسفی وبرای کسی که دنبال حقیقت می‌رود قانع‌کننده نتواند بودکه فسادی به فسادی دفع شود، چون این‌احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مـانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز وبی اختیارند ، حاصل اینکه ، مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی می‌کنند ، وکمتر کسی است که بتوان اورا آزادگفت .

اکنون شاید بگویند ، چون برای نیکی وبدی حقیقتی درنفس امرقائل نشدیم ، وانسان را بنده واسیردانستیم ، واز اونفی اختیار کردیم، ووقوع قضایا را حتمی وظهورمعلول رااازعلت واجب شمردیم، دیگر جاندارد کسی را مسئول بدانیم ، واز اوتوقعی بکنیم وکیفر و پاداشی برای اعمال قائل باشیم . و اسپینوزا که عقایدش چنین است

به چه مناسبت کتاب فلسفهٔ خود را علم اخلاق نامیده است ؟

جواب این سئوال اینست که، پاداش و کیفرداشتن اعمال مستلزم آزادی واختیار نیست وهـر تخمی‌کشته شود خـواه از روی اختیار باشد خواه نباشد می‌روید . چنان که سگی که هار مـی‌شود تقصیری ندارد ، اما بی تقصیری اومانع از این نیست که اورابکشند . ازاین گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی وبـدی نیست . وبـرای انسان نوعی از اختیارهم قائل‌است . ولیکن در این‌باب‌نظر وبیان مخصوص دارد وگرنه چنانکه پیش ازین اشاره‌کرده‌ایم وارد شدن او به فلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود، وگفتیم‌که اودرسلوك درجستجوی حقیقت سرانجام چیزی راکه قابل دلبستگی یافت ومایهٔ خوشی بی‌ـ شایبه دانست،کوشش دررسیدن به مرتبهٔ کمال بود ونتیجهٔ تحقیقاتش بادلیل وبرهان این شدکه اصل درعالم فعالیت است، وهمهٔ موجودات همواره درکوششند براینکه وجود خود را باقی بدارند وانسان هم‌از این قاعده مستثنی نیست، واین امرفطری موجودات است وحق‌است. پس هرچه قوهٔ انسان را بر فعالیت افزون‌کند ،که مطلوب یعنی‌بقای وجود خویش را دریابد ، مایهٔ نزدیك شدن به‌کمال ومـوجب شادی است، وطبع‌انسان‌آن را خواهان است ، پس‌نیکواست وهرچه فعالیت را بکاهد روبه نقص می‌برد ومایهٔ اندوه است ، وطبع از آن گریزان است پس بد است .

پس ملاك خوبی وبدی سود وزیان است، اما سود وزیان شخصی وبه این معنی‌که سودمندآن است‌که قوهٔ فعالیت انسان را بیفزاید و عکس‌آن زیان می‌رساند ، وچون سود و زیان ونیك وبـد را به این معنی‌گرفتیم ؛ تکلیف انسان چنین تشخیص مـی‌شودکه سود خـود را بخواهد ، و از زیان بگریزد ،که به این وسیله مایهٔ بقای خویش را افزون سازد .

ممکن است ایراد شودکـه این دستور مخالف همهٔ دستورهـای اخلاقی ، و صرف خودپرستی است . اسپینوزا در جواب مـی‌گوید :

مردم جز خودپرستی تکلیفی ندارند ، به شرط آنکه خودپرستی آنها ازروی مبانی عقلی باشد ، واگر چنین شد به شرحی که بیان خواهیم کرد خودپرستی ایشان عین نوع‌پرستی وخداپرستی خواهدبود .

چنان‌که گفته شد از خودگذشتن وزندگانی خویش را باطل کردن، وترك دنیا گفتن فضیلت نیست ؛ فضیلت عمل کردن‌به مقتضای طبع وپافشاری درابقای وجود خویش است ، وچون اندوه منافی این منظور وشادی مساعد آنست ، باید همیشه شادمان بود (۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد، درحد اعتدال باید خورد ونوشید، بوی خوش باید بوئید زیبائی و صفا باید دید ، آهنگهای موزون باید شنید ، تفریح بایدکرد ، حتی اززینت وآرایش هم نباید پرهیز داشت ، واگر در این اموراقراط نکنند وتاحدی معمول دارندکه از توانائی وجود انسان نکاهد ؛ بلکه بیفزاید . رسیدن به‌کمال رایاری می‌کند . مخصوصاً اگردر لذایذی‌که دربدن موضع خاص داراصرار نورزند (۲) وبیشتر به تمتعاتی بگرایندکه کلیهٔ طبع را خوش میکند وفرح وانبساط می‌آورد .

اما این قسمت یك جزء از دستور زندگانی است، واگر به این اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست . توضیح آن‌که پیش از این گفتیم، عمل انسان دوقسم است، اگرعوامل خارجی آن را برانگیزد، ازتأثیر علم ناتمام است ، ومحدود و مقید است ، یعنی جنبهٔ منفی و عدمی دارد وانفعال است ، واگر برحسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام برآید ؛ غیر مقید ومثبت است وفعل است ، پس قسم‌اول از اختیار اوبیرون است ، ونفس ازآن جهت بنده وزبون است، ولیکن اعمال قسم دوم به اختیار خود انسان است . اعمال قسم اول تابع

---

(۱) این قسمت فلسفهٔ ابیقور را به یاد می‌آورد .

(۲) زیراکه چون یك موضع بدن التذاذ شدید یافت، اعتدال احوال ازکلیهٔ بدن سلب می‌شود .

موجودات دیگر و کلیهٔ عالم طبیعت و مقید بـه مقتضیات تـن است ، یعنی مادی و جسمانی است . اعمال قسم دوم از نفس بـه استقلال سر می‌زند وتابع امورجسمانی نیست ، یا تبعیتش کم است ، پس روحانی وعقلانی است . در اعمال قسم اول نفس گـرفتار قـوهٔ متخیله وتـوهم است ، در اعمال قسم دوم عقل ازتخیل وتـوهـم فـارغ وآزاد است . نتیجه اینکه ، انسان در اعمالی که صرف ازعقل ودانش بـرمـی‌آید متوجه کمال است، وآزاد ومختار ودر واقع آن چه در انسان آزاد و مختار است عقل است وبس (۱) وهرچه عقل ودانش را مختل سازد، مایهٔ اسیری وبندگـی است وکـدام شادی بـرای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقـایـق است ؟ پس دانش عـقلانـی بهترین سرچشمهٔ شادمانی وتکمیل کنندهٔ زندگانی است ، لذتی است که اندوه ندارد ، زیراکه اندوه انفعالی است ، ودانش فعل است و انفعال ازتأثیر امور خارجی است ، وفعل تماماً متعلق به نفس انسان ومستقل ازهـر چـه غیر ازآنست .

پس یك جا نیك وبد را شناختیم ، وسود وزیان را تشخیص دادیم، ویك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم ، ومعلوم کردیم که این هردوامر سعادت وکمال انسان دراوست یك سرچشمه دارد و آن عقل ودانائی است که مـایهٔ تـوانائـی است . پس : فضیلت همان عقل ودانش است وفهم درست(۲) وعقل وفهم درست همدست نمیدهد مگر به معرفت خداوند که هرچه هست در او است وعلم منحصر بـــه معرفت ذات واجب‌الوجود است .

اینکه گفته می‌شود عقل ودانش مایهٔ آزادی است ، وانسان را به کمال وسعادت می‌رساند نباید به این معنی گـرفت کـه کارهای عـاقل

---

(۱) در اینجا عقل ترجمه **Raison** است، یعنی‌آن قوه که شخص را قادر براستدلال واستنتاج میکند وتشخیص درست ونادرست می‌دهد.

(۲) این قسمت نظر سقراط وافـلاطـون را دربـارهٔ فضیلت و اخلاق به یاد می‌آورد .

دانشمند بالضروره باکارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد ، بلکه مقصود اینست کـه دیگران هر چه می کنند در اثر انفعال و بی اختیاری است ، وبنا براین یـا بیموقع و بیجا می‌کنند یا بد مـی‌کنند، ولـی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد به‌جا و به موقع می‌کند وخوب می‌کند ، مثلا جاهل وعاقل هر دواتفاق مـی‌افتد که به‌کسی کیفر یا پاداش دهند ، اما جاهل از روی غضب وعداوت‌یا طرفداری ومحبت بیجا، وعاقل‌بنا برمصلحت وبجامی کند. عاقل‌همیشه ازدوکارآن راکه سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار می‌کند ، جاهل غالباً به افراط وتفریط می‌رود. عاقل ازگذشته عبرت می‌گیرد ونسبت به‌آینده مآل‌اندیشی می‌کند ، جاهل فقط زمان حال رادرنظر می‌گیرد وعاقبت امور را نمی‌اندیشد .

ازاین گذشته دانشمند به نکاتی‌برمی‌خورد که اورابه عفوواغماض ومهربانی ویگانگی واتفاق می‌کشاند ، ونـادان غـالباً ازآن غافـل است. مثلا دانشمند می‌داندکه هرچیزی‌علتی‌دارد وچون علت موجود شد ، معلول حتماً موجود می‌شود . بنابراین نه تعجب وتحیر بیقاعده به او دست می‌دهد ، نه خشم و کین بیجا می‌راند ، اما جاهل به این نکات پی نمی‌برد ، وحب وبغض بیمورد پیدا می‌کند ، واین معنی‌رابه تمثیلی روشن می‌سازیم : کودکان همه درسخن‌گفتن وراه رفتن وتعقل کردن عاجزند، پس چرا چون این عجزرا در سالـخوردگان مشاهده کنیم متأسف می‌شویم ، اما بر خردسالان تأسف نمی‌خـوریم؟ ازآنست که درخردسالان می‌دانیم‌کـه باید چنین باشد ، اما در سالخوردگان چنین نمی‌پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع انـدوه است ، و وجود انسان را می‌کاهد پس عـداوت نمی‌ورزد ، دشمن را بمهربانی مغلوب می‌کند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خـود شاد است ؛ زیرا دل راکه بشمشیر مسخر نمی‌توان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمی‌کند سهل است ، اصلا متوجـهٔ بدی

نیست، اگر چه برای مبارزهٔ آن باشد. خردمند میخواهد همه خردمند باشند، چون خرد نعمتی است مشترك ودارا بودن یکی‌سبب محرومی دیگری از آن نمیشود و عقل و دانش مایهٔ اتفاق و اتحاد است، بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است. ودانشمندان می‌دانندکه اتفاقشان مایهٔ قدرتشان است و در می‌یابندکه بهترین‌یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است، و هرچه دانشمندتر باشندبرای یکدیگر سودمندتر خواهند بود، پس خیر یکدیگر را می‌خواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش‌و خردمندی مایهٔ همهٔ فضایل است، و مردم به‌آن واسطه توانا میشوند و همهٔ مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را درمی‌یابند و از آن پیروی می‌کنند پس: اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی‌خواهد بود، وباین طریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بربندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد، واینهمه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق برآمدکه خودپرستی می‌نمود، ونیز چون حقایق عقلی در همهٔ مردم یکسان است، همه یکنوع شادی خواهند داشت، و پرستندهٔ یك خدا خواهند بود. بخلاف گرفتاران انفعالات‌که هر یك هوسی می‌پزند و هوائی می‌پرستند.



اکنون یادآوری می‌کنیم‌که در رسالهٔ بهبودی عقل، اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم‌کرد. در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را یکی کرده آن را معرفت ابتدائی می‌نامد، ووجه سوم را که علم تعقلی است، در اینجا درجهٔ دوم معرفت می‌خواند، وعقل و دانشی‌که تاکنون موضوع‌گفتگوی ما بود همان است. درپایان‌کتاب علم اخلاق گفتگو از درجهٔ سوم معرفت پیش می‌آوردکه در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود، یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است، بلکه معرفت حقیقی همان است که از آن راه حقایق مستقیماً بر ذهن مکشوف گردد، و محتاج بواسطه نباشد، وعلم به ذات واجب الوجود باین

قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراك مـی‌کند در او درك می‌کند ودر هر چیز اورا می‌یابد ، ووصول باین مرتبه به ورزیـدن قوهٔ تعقل و تفکر ، یعنی معرفت درجهٔ دوم است که هرچه آن قوه را بیشتر اعمال‌کنند ، ملکهٔ کشف و شهود راسخ تر میشود ، وچون قوهٔ عقلی درست ورزیده شود ، درهرچه تأمل‌کنندآن را واجب میيابند، و جاوید بودنش را ضروری می‌بینند ، و مظهـر ذات حق مشاهـده می‌کنند ، و چون شخص به این معنی متوجه و همواره متذکـر ذات واجب الوجود باشد ، شادی اودائمی است ، تعلق خاطرش به اواست و به قول معروف عـاشق حق است ، یعنی خـدا را دوست میـدارد و درمی‌یابدکه خود از خدا دورنیست ، بلکه در خـداست ، یا خدا در او است و اویکی از تجلیات ذات است .

عشق به ذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی ، و هیچ انفعالی براو چیره نمی‌شود ودر این عشق به خلاف عشق نفسانی بخل ورشك راه ندارد ، یعنی عاشق حق همه را عـاشق حق می‌خواهد ، و چـون همه‌کس را مظهر حق می‌داند همه را دوست میدارد . عشق بـه ذات حق نتیجهٔ عشقی است‌که ذات حق به خـود دارد ، و نیـز از همین رواست که می‌گوئیم خداوند مردم را دوست می‌دارد . در واقع عشق حق به حق ، وعشق حق به خلق ، وعشق خلق به حق ، همه یك عشق است .

هرچه معرفت انسان به نفس خود و عوارض و حالات اوبیشترو روشن‌تر و به علم تمام نـزدیکتر باشد ، عشقش بـه ذات حق بیشتر خواهد بود ، و اگر نظر تأمل درکار باشد دانسته میشودکه هر علمی متضمن اثبات وجود واجب ، وهرخواهشی متضمن عشق اواست. حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق است ، جز اینکـه از راه راست منحرف شده ، و بت را به جای خداگرفته ومی‌پرستد ، از آن روکه نفسانیت ناشی ازعلم ناتمام است .

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان ، همـان عشق به ذات حق است ،.و این عشق جاوید و باقی است به خلاف هواهای نفسانی

که بسته به تن است و به فنای او فانی می‌شود . (۱)

بقای نفس‌را اسپینوزا به این وجه بیان می کند، کـه چون روح صورت شخص است (به معنائی که در صفحهٔ ۵۰ توضیح کرده‌ایم) و صور موجودات همه در علم خدا هستند ، وعلم خدا جاویدانی است ، پس نفوس در علم خدا جاویدند ، و نیز به واسطهٔ اینکه روح حقیقت شخص است وحقیقت فانی نیست .

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق به نفس باشد بـاقـی است تخیلات و توهمات و انفعالات که در واقـع معلـول جسمانیات می‌باشند فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی او است . هر چه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد . و قـوهٔ فعل خود را بسط دهد ، وتفکر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجـهٔ سوم خود بیفزاید ، روح خویش را کاملتر و بزرگترمی کند ، و از گرفتاری خود بـه انفعالات می کاهد ، وازجنبهٔ فانی بیشتررهـائی یـافته جنبهٔ باقی را وسعت می‌دهد ، واتصالش به مبدأ بیشترمی‌شود ، واز این رو است که عشق عقلانی به ذات حق مایهٔ زندگانی جـاودانی است . قـوت دادن تعقل وتفکر ، خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خـارجـی کـه علل‌حقیقی نیستند، به علت حقیقی که ذات باری است منتقل می‌سازد، وقدرتش بر بقا افزون می‌شود ، وضمناً کرامتش قوت می گیرد ، وبه یاری ابناء نـوع واستوار ساختن رشتهٔ مـودت راغب‌تـر مـی گردد . خلاصه اینکه اشتغالی که به راستی شایستهٔ انسان است حکمت است ،

---

(۱) هرچند اسپینوزا ازشاعری بسیار دور بوده وبیاناتش همه استدلالی و برهانی بلکه هندسی و در نهایت خشکی است ، در اینجا این شعر خواجه حافظ بی‌اختیاربه یاد می‌آید واز ذکرآن نمی‌توان خودداری کرد که می‌فرماید :

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

بجز.ازعشق توباقی همه فانی دانست

وزندگانی سعادتمندانه زندگانی حکیمانه است .

برای این مقصود لازم نیست تـن را خـوار بشمارنـد ، و مهمل بگذارند بلکه تندرستی و قوت بدن به این مقصود یـاری مـی کند ، ولیکن به تفکر باید زندگانی عقلانی والهی را وسعت داد وچـــون چنین شد نفسانیات به خودی خود مغلوب مـی گـردند وسعادت دست می‌دهد .

عوام که به این نکات برنخورده‌اند ،آزادی وقدرت را در این می‌پندارند که بتوانند هـــوای نفس خود را پیروی کنند ، ورعایت فضائل اخلاقی را قید وبند می‌دانند ، واگر به آن مقید شوند ازجهت بیم وامید دنیوی یا اخروی است ، و منتظرند کـه بـه واسطهٔ این کـف نفس مزد یا پاداش دریافت کنند و غافلند از اینکـه فضیلت خـود مـزد است ، و خـود سعادت است ، خواه زندگـی اخـروی باشد خواه نباشد ، وهمان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری و بندگی است ، وراه نجات اینست کـه ، بندگـی را پستی بدانیم ، و پشت برآن کرده روبه حقیقت نمائیم وشادباشیم. البته رسیدن به این مقام آسان نیست ، ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل به کنار آید وعروج بر فلك سروری به دشواری است .



چنان‌که پیش ازاین گفته‌ایم ، زندگانی اسپینوزا سراسربر این عقاید منطبق بوده ومی‌توان اورا از اولیا بشمارآورد ، تعلیماتش‌هم درافکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی ، به علاوه اسپینوزا نخستین کسی است کـه در کتب مقدس نظر علمی کـرده ، و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است ، و در سیاسات نیزنظریات بلند آورده که ازگنجایش این کتاب بیرون است ، در الهیات و اخلاقیات هم با آن‌که سخن درازشد تحقیقات اورا بسیار فشردیم . و مخصوصاً از دلایل وبراهین که ایرادکرده وبه صورت هندسهٔ اقلیدسی درآورده است صرف‌نظر کردیم، کسانی که ازاین مختصرشوق تعمق درآن افکار دریابند ، به نوشته‌های خود آن فیلسوف مـــراجعه خواهند نمود ، و

کتاب موسوم به علم اخلاق را بالاختصاص مورد تأمل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم با آن که ناتمام است قابل توجه است ، بعضی ازمراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوازا پس از خود وتقریباً تا صدوپنجاه سال چندان محل توجه نشده است وهر کس هم ازمحققان ومخصوصاً ارباب‌دیانات توجه کرده‌اندآن را مورد مخالفت شدید قرارداده‌اند، ولیکن درصد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده ، ودربعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفهٔ اورا هم مانند همهٔ فلسفه‌های دیگر بی‌عیب ونقص نمی‌توان گفت ، وحکمای متأخر براو نکته سنجی‌های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آن را مکمل ساخته‌اند ،چنان که خواهیم دید . اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیدهٔ وحدت وجودی او را نمی‌پسندند ، مخصوصاً ازاینکه انسان را فاعل مختار نشمرده است بر او اعتراض دارند .

فصل سوم

لاینیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

« گتفرید ویلهلم لایبنیتس » (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا واز اعجوبه های روزگار است . درسال۱٦٤۶میلادی در شهر «لایپسیك» (۲) ازشهرهای آلمان متولد شد ، پدرش معلم و مشاور حقوق بود وشش سال پس از ولادت او درگذشت . لایننیتس ازکودکی شوق مفرط به خواندن داشت ، و هرچه کتاب در کتابخانهٔ پدرش بود ، یا از جای دیگر بدستش آمد خواند ، وتبحری به کمال یافت و ازهمهٔ علوم و فنون بهره برد ، اما تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود ، دربیست سالگی درحقوق به درجهٔ دکتری رسید و داخل درزندگانی شد به خلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی وکناره جوئی ازکارهای دنیا را خوش نداشت ، وجاه و مال را نیز خواهان بود . با امرا و بزرگان مربوط شد و به توسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت . برحسب وظیفهٔ میهن دوستی برای ممالك آلمان صلاح اندیشی می کرد وبنا برغیرت دینی عیسوی، خیر همهٔ اروپائیان را می‌خواست کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که به خیر وفلاح یعنی به عقیدهٔ او به کیش مسیحی و بهره مند شدن، ازتمدن اروپائی نایل شوند . یکی از افکار بلند اورفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود ، و در این باب کوششها کرد ولی به جائی نرسید ، چون آن زمان لوئی چهاردهم (۳) پادشاه توانای

---

(۱) Gottfried Wilhelm Leibniz

(۲) Leipzig

(۳) Louis XIV

فرانسه باآلمانها سر به سرمی‌گذاشت ، لایبنیتس برای رفع این شر به امرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنگ بادولت عثمانی یعنی به عقیدهٔ او به دفع شر کفار معطوف کنند ، آنها هم این رأی را پسندیدند و خود او را به پاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند. چهار سال در فرانسه بسر برد . آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضلای فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید . مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد ، و اختراعات نمود که از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۱) و محاسبهٔ بی نهایت خرد است (۲) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دورهٔ یونانیان قدیم در ریاضیات به عمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق‌العاده افزون ساخته ، و مخصوصاً در علم طبیعی به تحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله میسر شدنی نبود . اگر چه زمینهٔ این اختراع به واسطهٔ کار های امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ، ولیکن در رسیدن به نتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید ، جز اینکه «نیوتن» (۳) انگلیسی که پس از این به کارهای او اشاره خواهیم کرد در این افتخار شریك ، بلکه به زمان برلایبنیتس مقدم است ، زیرا او چند سال پیش ازلایبنیتس همین محاسبه را یافته و به این اختراع موفق شده بود. چون اختراع لایبنیتس بر دانشمندان مکشوف شد ، این گفتگو به میان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد ، و در این باب تحقیقات به عمل آمد ، و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است، به علاوه شیوهٔ لایبنیتس در این محاسبه با شیوهٔ نیوتن یکسان نیست ، و از او ساده‌تر وکاملتر است ، و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند .

لایبنیتس درزمان اقامت در فرانسه به انگلیس هم رفته، و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است . هنگام بازگشت به آلمان درهلاند با اسپینوز هم ملاقات کرد ، و درسی سالگی بر حسب

---

(۱) Calculs différenfiel et infegral

(۲) Calcul infinitésimal

(۳) Newton

دعوت امیر «هانور» (۱) به کتابداری کتابخانهٔ آن شهر بر قرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخلهٔ آلمان و اطریش و ایطالیا برای بعضی تحقیقات کرد ، تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره به تحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با بزرگان و فضلا مشغول بود. چون آن زمان در آلمان دولت مقتدری وجود نداشت . برای منظورهای اساسی خود راجع به ترقی کشورهای مسیحی و داخل کردن کشورهای غیر مسیحی ، در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطریش و شارل دوازدهم پادشاه « سوئد » (۲) و « پطر کبیر» امپراطور روس مکاتبه یاملاقات کرد ، ورأیها و نظرهای بلند به ایشان اظهار نمود. ازجملهٔ افکار او یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود ، و اهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالك آلمان را یــکسان سازد ، یکی ازآثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آن را به پادشاه پروس توصیه کرد ، و خود او بـه ریاستش برگزیده شد ، و آن انجمن هم اکنون بر قرار و درکمال اعتبار است ، و بـه اهتمام فردریك دوم پادشاه معروف پروس (۳) اهمیت تمام یافته ، وآکادمی علوم نامیده شده است ، و پیش از تأسیس این انجمن درآکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود .

لایبنیتس با همهٔ بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی ، در پایان عمر چون بزرگانی که بـا او دوستی داشتند و قدرش را می دانستند ، درگذشته بودند درهفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت. (۱۷۱٦) واونیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده ، و خانواده تشکیل نداده بود.

تصنیفها و نوشته‌های لایبنیتس فراوان ، ودر موضوع های بسیار متنوع نوشته شده است . از تاریخ وشعر وادب وعلم وزبان گرفته ، تا حقوق وفقه واصول‌دین وریاضیات وعلوم وفلسفه وغیرآنها ،اما اکثر آن

---

(۱) Hanovre از شهرستانهای آلمان.

(۲) Charles XII de suéde

(۳) Fréderic II de prusse

نوشته‌ها به صورت مقاله ورساله های مختصر است ، وفلسفه وتحقیقات علمی خود راکامل ومشروح تدوین نکرده‌است، درحکمت چندین‌رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید اوو مطالب معینی است که‌به تعبیرات مختلف‌در آورده است. برای‌درك فلسفه وعقاید علمی‌او به‌همهٔ آن رساله‌ها ونیز به مراسلاتی‌که به اشخاص نوشته است باید مراجعه نمود، اما شمارهٔ آنها چندین هزاراست . ازرساله‌های تصنیفی‌او آنچه بیشتر معروف است، یکی کتابی است که «منادولوژی» (۱) یعنی‌معرفت جوهر فرد خوانده می‌شود، وخلاصه‌ایست از اصول فلسفهٔ او . دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه دربارهٔفهم وعقل انسانی»(۲) ودیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات درعدل خداوند» (۳) خلاصهٔ مندرجات این نوشته‌ها را درضمن بیان فلسفهٔ لایبنیتس‌معلوم خواهیم کرد، اکثر آنها درسالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده‌است، واز نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط به امور کشوری است‌به زبان آلمانی است وآنچه علمی وفلسفی است به زبان لاتین و بعضی‌ازآنها به زبان فرانسه است، که ازجمله همین سه‌کتابی‌است که نام‌برده‌ایم، و در فلسفه مهمترین آثار او می‌باشد .

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی‌ازمتبحرترین دانشمندان، وبه راستی جامع‌فضایل بوده است ، واز این‌جهت او را نظیر ارسطو دانسته‌اند . گذشته از اینکه مرد سیاسی ودر امورکشوری ودنیوی صاحبنظر، ودارای‌افکار

---

(۱) Monadologie

(۲) Nouveaux Essais sur L' entendement hnmain

(۳) Théodicée این لفظ که‌اختراع لایبنیتس است، امروز به معنی مطلق حکمت الهی وخداشناسی نیز به‌کارمی‌رود.

بلند بوده ، ودر کار بردن آنهـا هم کوشش داشته است ، درهمهٔ فنون علم وارد شده وصاحب رأی گردیده ، ودر آنها قوهٔ تصرف نشان داده است . یك جا شاعر وادیب وزباندان ومورخ ، ویك جا فقیه والهی و منطقی وریاضی وطبیعی وفیلسوف بوده است . ودر هرعلم وفنی وارد شده ، نظر فلسفی به کار برده ، ودر تحقیقات اصول و اساس مخصوص در نظر گرفته است ، ونیز ذوق سلیم ومزاج معتدل وطبع منصف داشته است . ازگفتهٔ هرکس آنچه محل استفاده بـود می گرفت ، وتعصب و طرفداری یاعناد ولجاج به خرج نمی‌داد. ازخصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع وبا یکدیگـر سازگار کند . همچنان کـه در دین میخواست کاتولیك وپروتستان را با هم سازش دهد ، درحـکمت هم می‌خواست ارسطو ومتقدمین را با دکارت.ومتأخرین سازگار نماید. ازسخنهای بزرك اواینست که : «حکما درحقایق آنچه اثبات کرده‌اند درست است ، ودرآنچه نفی کرده‌اند به خطا رفته‌اند » و درستی این گفته ازآنست که حقیقت به‌اندازه‌ای بسط دارد که هرچه برای آن اثبات کنند دراو می‌گنجد. نسبت به ارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده‌ روی کرده‌اند ، وهنوز ازتعلیمات او استفادهٔ بسیار می توان کرد . درفلسفهٔ خود اورعایت همین شیوه پدیـدار است ، درعین اینکه از روش دکارت پیروی میکند منطق ارسطووعقاید فلسفی اوودانشمندان دیگر را نیز ازنظردورنمی‌دارد ، ولی درهر حال در هیچ امر مقلد صرف نیست ، صـاحب رأی مستقل ومبتکر ومخترع است یکـی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است (۱) مبنی بر اینکه فکر انسان را مانند اعداد ومقادیـر به مبادی بسیط تجزیه کنند ، چنانکه کلمات را به اصوات وحروف تجزیه می‌توان کرد . وانواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند ، وقواعد ترکیب آنها را بـه دست آورنـد و تصورهـا و تصدیقهای بسیط را مـانند مقادیـر قـرار داده ، برای آنها علامـاتـی مـانند آنچه درجبر و مقابـله بـه کار است اختیار نمایند وتعقل وتفکر واستدلال رانظیرعملیات جبر و مقابله ساخته ؛ همچنانکه دراین علم دستورهای جبری بـرای حل

---

(۱) Logique Mathématique یا Logistique

مسائل ریاضی به‌کار می‌رود ، منطق را هم به دستورهائی نظیر آنها درآورند تا میزان تفکرواستدلال مشخص باشد، و اختلاف فهم‌ها و سلیقه‌ها مایهٔ اشتباه در حقایق وسوء تفاهم نشود ، ونیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ‌تفهیم و استدلال نباشد، بلکه به وسیله‌آن بتوان‌کشف حقایق‌کرد ، و ازاین راه علم‌کلی (۱) به‌دست آید . در واقع منشاء فکـر لایبنیتس در اختراع ایـن منطق همان امری بودکه اورا موفق به اختراع محاسبهٔ مقادیـر بی‌نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع رانتوانست به جائی برساند . درنظر لایبنیتس اگر این فن درست می‌شد یك زبان علمی بین‌المللی دارا می‌شدیم‌که افکار اقوام مختلف را به یکدیگر نزدیك مـی‌ساخت ؛ چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یك قوم نیست، واهل همهٔ زبانها همان دستورها را به کار می‌برند ومقصود یکدیگـر را کاملا درمی‌یابند ، به اینواسطه فنی راکه لایبنیتس درفکر اختراع‌آن‌بود وعنوزهم بعضی ازدانشمندان درپی‌آن هستند ، ودر آن کار می‌کنند زبان یا خط عمومی(۲) نیز می‌گویند .

بخش سوم

یادآوریهای لازم

پیش ازآنکه به بیان فلسفهٔ‌لایبنیتس بپردازیم، سودمند می‌دانیم که بعضی نکات را یادآوری‌کنیم .

اگر فصلهای پیشین این کتاب را به درستی مطالعه فـرموده باشید؛ برخورده‌اید به اینکه درآغاز امرچون متفکران درامورعالم

---

(۱) Sciencegénérale

(۲) Langue Universelle یا Caracteristique Universelle واین غیراززبان های بین المللی است‌که بعضی‌درابن‌اواخر به فکر آن افتاده‌اند .

تأمل و دروجود موجودات جهان نظر کردند ، وحرکات و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند ،کم کم متوجه شدند که این تغییر وحرکت دائمی بیقاعده و بی‌نظام نیست ، و رابطهٔ علت و معلــولــی در کار هست ، و درعین اینکه هیچ چیز وهیچ حالت ثابت و پایدار نیست، دوام وبقائی هم درکار هست ؛ ونیز درعین اینکـه مــوجودات بسیار بلکه بیشمارند ، ازوحدت و یگانگی هم نمی‌توان غافل شد . پس ، دراندیشه شدندکه وجود حقیقی خواه یکی وخواه بسیار باشد،کدام است ؟ ومنشاء حرکات وتغییر وتحولاتی کـه در عالـم دیده مـی‌شود چیست ؟ ورشتهٔ علت ومعلولها به‌کجا می‌رسد، وآیا غیرازمحسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست ؟ واگرهست ، چیست؟ ومناسبتش با محسوسات چگونه است ، وآیا این عالم بـه خـودی‌خود موجود است ؟ یا ایجادکننده‌ای دارد؟ ونیزچه می‌شود که برای انسان فهم وادراك دست می‌دهد؛ وآیاآنچه ادراك می‌کنددرست است یا نه؟ وآیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبوراست ؟ وحقیقت انسان چه؟ و در زندگانی تکلیفش چیست ؟

این اندیشه‌ها میان مردم مایهٔ ظهورعلم وحکمت گردید، بعضی ازتحقیقات موضوع فن منطق شد ؛ وقسمتی را فلسفهٔ اولی و حکمت الهی خواندند ، وبعضی را حکمت طبیعی نامیدند ، وپاره‌ای ازآنها را معرفت نفس گفتند ، ونیز علم اخلاق تأسیس شد ،که یك رشته از حکمت عملی بشماررفت ، وهرصاحب نظری برحسب ذوق وفهم خود در مسائلی که اشاره کردیم ، عقلش حکمی کرد ورائی اظهارنمود،که اصول‌آنها را در این‌کتاب بازنمودیم . سرانجام در باب مــوجودات عالم دونظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت ، یکی اینکه ،کلیهٔ جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است ، وآن اجزاء ملاء راتشکیل‌می‌دهند وفاصله‌ها که میان‌آنهاهست خالی است، وحرکتهائی که‌آن ملاء ها درآن خلاءها دارند وجمع وپراکندگی‌آن اجزاء بـا اختلاف شکل واندازه‌ای‌که درآنهاهست مایهٔ‌کون وفساد و ظهور و بروزاینهمه‌آثار واوضاع می‌باشد، پیشروان اهل این‌نظرذیمقراطیس وابیقور بودند ، وآنها را «مادیون» گفته‌اند .

رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است ، و اجـزاء بـالفعل ندارد، وخلاء محال است. ومدار امرعالم برقوه وفعل است ، وکون وفساد، وتغییر وتحول‌را چهارعلت‌است، ماده وصورت وفاعل وغایت، وموجودات دو قسمند ، یا جوهرند یعنی قائم به ذات‌اند ، یا عرضند که وجودشان بسته به جوهر است ، وجوهـر جسمانی مـاده‌ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است؛ وصورت جسمیه همان‌ابعاد سه‌گانه، یعنی طـول وعـرض وعمق است . وجسم جنسی است دارای انـواع مختلف، واختلاف‌آنها به صورنوعیهٔ‌آنها است ، وکون وفساد وتغییر وتبدیل مخصوص بعضی ازآن انواع است‌که عنصر نامیدند ، واجرام فلکی ازنوع دیگرند وکون فساد ندارند و جهـان محدود است . و فلك اعظم مانند سقفی مدوربر عالم احاطه دارد وزمین در مـرکـز آنست . درباب موجد عالم ودلایل وجود اوونفس انسان و حقیقت و بقای او ، وچگونگـی عـلم وعقل انسان و تـکلیف او در اعمال خـویش نیز رأی‌های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنها را معلوم ساختیم .

بیان‌کامل رأی دوم را که اصحابش «روحیان والهیان» خوانده شده‌اند ارسطو کرده ، ومدت دو هـزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند ، ودرکلیات این رأی موافق بودند، واختلافشان فقط در جزئیات بود ، ودر اروپا این فلسفه را بصورتی درآورده بودند که آنرا «اسکولاستیك» نامیده‌اند وحال براین منوال بود؛ تازمانی که کم‌کم در اروپا بشرحی‌که پیش ازاین‌گفته‌ایـم فکرهـای تازه ظهورکرد ، و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفهٔ پیشینیـان را یکسره باطل انگاشت ، وهم اجزاء ذیمقراطیس وابیقور را منکرشد ، و هم قوه و فعل و علت های چهارگانهٔ ارسطو را کنارگذاشت ، و طرح تازه ای ریخت که اصول آن را پیش از این باز نموده ایم. ازجمله اینکه ، درعالم‌گذشته از ذات باری، دو قسم جوهر هست ، یکی جسم که حقیقت‌آن بعد است ، ویکی روح‌که حقیقت‌آن فکر یاعلم است، ومدار امر عالم برجسم و حرکت جسم است ، و مقدار حـرکات در

جهان معین وثابت است ، وکم وزیاد نمی‌شود و همهٔ آثار طبیعی که نتیجهٔ بعد وحرکت می‌باشند ، به قاعده واصول ریاضی در می‌آیند ، و برای معرفت آنها بجز آن اصول وقواعد بچیز دیگر نیاز نیست. وکلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند به آن ها داده درجنبشند، واز خود قوه وتصرفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است ، و روح جوهری است مخصوص انسان، وحس وشعور واراده که خاصیت روح است ، منحصر باو است وباقی موجودات ازجماد وحیوان ونبات همه یکسان ماشین می‌باشند ، وانسان فاعل مختار است وروح او پس از مرگ باقی است .

فلسفهٔ دکارت که آن را «کارتزیانیسم» (۲) وپیروان آن را «کارتزین» (۳) گفته اند ، در اندك زمانی دراروپا قوت گرفت ، و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، بسیاری از دانشمندان عقاید اورا پسندیدند وکارتزین شدند ، و فلسفهٔ اسکولاستیك جز در حوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوز هم پیروآن فلسفه می‌باشند منسوخ گردید اما به زودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوهٔ دکارت ، و اساس فلسفهٔ او، رأی های شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با اومخالف شدند ، وملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هردوکارتزین بشمار رفته اند ، وحال آنکه مالبرانش در بعضی ازمسائل ، واسپینوزا در بسیاری ازآنها و بلکه دربعضی از اصول با دکارت مخالف بودند و حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط به ما بعدالطبیعه یکسره مخالف دکارت است ، در اساس علم کارتزین خوانده می‌شود .

لایبنیتس هم ازحکمای کارتزین بشمار رفته است . یعنی تجدیدی

---

(۱) این ترتیب را اروپائیان **(Mécanisme)** یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی می‌گویند .

Cartésianisme (۲) **Cartésien** (۳)

راکه دکارت درعلم وحکمت آورده پذیرفته است ، ولیکن تحقیقات شخصی اوچنانست که می‌توان اورا مستقل بلکه همپایهٔ دکارت دانست، و او گفته است : «فلسفهٔ دکارت بمنزلـهٔ دهلیز حقیقت است از آن باید واردشد ؛ اما نباید آنجا متوقف گردید .» و پیروان دکارت را ملامت می‌کند که نسبت باو همان شیـوهٔ پیروان ارسطو را اختیـار کرده اند ، وازگفتهٔ او تجاوز را جایز نمی‌شمارند ، و کارتزیانیسم را نوعی اسکولاستیك ساخته اند .

مقصود اینست ؛که اروپائیان پس از روزگارقرون وسطی کـه دورهٔ آمادگی آنها برای علم وحکمت بود ، چون در سدهٔ شانزدهم وهفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند ، تبعیت وتقلیـد صرف را از پیشینیان رها کردند، وبزیرورو کردن گفته های آنها قانع نشدند، و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده ازتحقیقـات گذشتگان هریك نظر ورأی خاصی در کلیه و یا قسمتی از معـارف اظهار نموده ، وخطاها راکم‌کم اصلاح کرده ونقصهای آنها را مرتفع ساخته ، وبرمقدار معلومات افزوده ودائرهٔ علـم وحکمت را وسعت دادند ، چنانکه درفصلهای آخرجلد نخستین ازاین‌کتاب ، وفصلهای اول جلد دیگر بزرگان آن ها را نام بردیم ، و این احوال تاکنون دوام داشته وظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

امالایبنیتس‌که رأی ونظر او درمسائل حکمتی موضوع گفتگوی ما است ؛ مدت پنجاه سال بعلم وتحقیق اشتغال داشته ، و درین مدت تغییر عقیده ورأی هم داده است اماآن چه ما ازفلسفهٔ اوبیان خواهیم کرد ، مختصری ازعقایدی است‌که در بیست سال آخر عمردرنوشته‌های خود ، مخصوصاً درکتابهائی‌که دربخش اول‌این فصل نام‌برده‌ایم اظهار داشته است .



نیز برسبیل مقدمه خاطرنشان می‌کنیم ؛که دکارت وپیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتنـاع جمع و رفع دو

طرف نقیض قضیه است ؛ که اززمان باستان حتی از عهـد حکمـای اقدم یونان نیز مدارتعقل و استدلال و مسلم بوده ، و ارسطو منطق را برهمان اصل بنا نموده که نمیشود که یك چیز در آن واحد ، و کیفیات واحد ، باشد وهم نباشد . وسخنهـا همه بـاین حکم منتهی می‌شود (۱) و شیوهٔ علوم ریاضی که مبتنی برهمین است ، بایدبرای یافتن همهٔ معلومات بکار برده شود .

ولیکن دکارت با پیشینیان ومخصوصاً ارسطو و افلاطـون یك اختلاف بزرك داشت که ازعلل ، فقط علت فاعلی را منظورمی‌داشت، و نظر درعلت غائی را لازم نمی‌پنداشت ؛ بلکه ممکن نمی‌دانست لایبنیتس در اینجا بادکارت مخالف شده گفت ، برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنم به علت فاعلی نمی‌توان اکتفا کرد ، بـاید نظر کنیم در اینکه ، فلان امر چرا چنین واقـع شد ، و قسم دیگـر واقع نشد ؟ با آنکه ممکن بود بشود ،زیرا ذهن انسان ترجیح بـی مرجح را نمی‌پذیرد ، و هیچ چیز تا واجب نشود موجـود نمی‌شود و لایبنیتس در این تحقیق بهمان چیزی رسید کـه افلاطـون و ارسطو می‌گفتند : که هر چه واقع می‌شود برای رسیدن به کمال وجوداست ، یعنی به بهترین وجهی که برای وجود ممکن است وآن علت غـائی او است. لایبنیتس علت ترجیح را علت «کافیه» یاعلت «موجبه» (۲) نامیده ، ونتیجه‌ای که ازآن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفهٔ او

---

(۱) این اصل را اروپائیان **Principe de contradiction** می‌گویند وآن خود فرع اصل دیگری است ، که آن را **Principe d'identité** می‌خوانند و ما آن را اصل مساوات یـا «اینهمانی» ترجمه می‌کنیم، یعنی ، هراستدلالی برمی‌گردد به اینکه میان دو جملهٔ یك قضیه حکم به مساوات کنیم ، وبگوئیم این همان است مثلا، وقتی که می‌گوئیم انسان حیوان ناطق است ، حکم می‌کنیم به مساوی بودن انسان با حیوان ناطق ، و می‌گـوئیم انسان همـان حیوان ناطق است .

(۱) **Raison suffisante** یا **Cause déterminante**

بدست خواهد آمد .

پس می‌توان گفت ، علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات به یکدیگر به وسیلهٔ دو اصل عدم تناقض ، و علت موجبه .

اصل دیگر که فلسفهٔ لایبنیتس بالاختصاص برآن مبتنی می‌باشد، همان نظری است که درپی کردن آن به اختراع محاسبهٔ جامعه وفاضله موفق شده است ، و آن اینست ، که در عالم ممکن نیست دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند ، زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دوچیز یك جا باشد ، و دیگری جای دیگـــر ، و البته همهٔ موجودات با یکدیگرمتفاوتند، ولیکن‌بسیار چیزها با هم متشابه می‌نمایند ؛ از آن روکه تفاوتشان نا محسوس است (۱) و این فقره مرتبط است به این اصل دیگر ، که در طبیعت طفره جایز نیست(۲) یعنی نمی‌شود که میان دوچیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد، والبته امور متوسطی در میان هست که آنها را به یکدیگر می‌پیونـــدد ، و بنابر این همهٔ موجودات بهم پیوسته و متصلند (۳) چه در زمـــان و چه در مکان ، و نتایجی که لایبنیتس از این اصول گرفته است ، نیزدر فلسفهٔ او نمایان خواهد شد

آخرین مطلبی که دراینجا باید توجه دهیم اینست ، که فرنسیس‌ـ بیکن وهم مشربان اودر تحقیق علمی وفلسفی اهمیت را همه به امور محسوس داده‌بودند، ودکارت هم که جنبهٔ تعقل‌رامهمتردانست؛ یکسره

---

(۱) این‌اصل را لایبنیتس **Principe des indiscernables** نامیده است یعنی امور غیر متمایز ، و مقصودش امـــوری است کـــه تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگرتمیز نمی‌توان داد.

(۲) این اصل را در فرانسه چنین می‌گویند

La Nature ne fait pas de sauts

(۳) این حکم را هم فرانسویان **Principe de Continuité** می‌گویند ، یعنی اصل پیوستگی .

اصول و مبانی و شیوهٔ علوم ریاضی را گرفته و چون مقید به این قید شده بود که ؛ هرچه را روشن وصریح درنیابد ؛ محل اعتنا قرار ندهد ؛ گذشته ازذات باری ونفس انسانی که تصورآنها را روشن یافته بود به جز «بعد وحرکت» حقیقتی قائل نشده واین دوحقیقت را تابع ومشمول قواعد ریاضی دانسته، بیان عالم خلقت را تنها براین مبانی صورت پذیر انگاشته بود. اما لایبنیتس متوجه شد که عالم خلقت به این سادگی نیست وغیر ازبعد وحرکت حقیقت دیگردرعالم هست ؛ بلکه بعد وحرکت هیچکدام حقیقت نیستند ومفاهیم فلسفی را نمی‌توان ازنظر دورداشت ومقصود ازمفاهیم فلسفی (۱) اموری است که عقل به وجودآنها حکم می‌کند، اما تصورآنها را روشن وصریح درنمی‌یابد مانند ؛ مفهوم جوهر ومفهوم نیرویا قوه وقدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنیتس آن را وجود اصیل می‌داند وآن امری است که از آثارش پی بوجودش می‌بریم اما حقیقتش را روشن و صریح در نمی‌یابیم ، واین روش لایبنیتس بازگشتی است به سوی حکمت قدیم، ومطلب درضمن بیان فلسفهٔ آن حکیم روشن خواهد شد .

بخش چهارم

فلسفهٔ لایبنیتس

بهرهٔ اول ـ بیان لایبنیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش ازاین گفته‌ایم ، که دکارت گذشته ازذات باری که آن را جوهر یا وجود اصیل می‌دانست ، در عالم خلقت دوجوهر قائل شد، جسم وروح ، ولیکن ازگفتهٔ اوبرمی‌آیدکه لفظ جوهر را نسبت به ذات باری ، وجسم وروح به اشتراك اسمی اطلاق می‌کند یالااقل مقول

(۱) Concepts métaphysiques

به تشکیك می‌داند، بنا براین اسپینوزا گفت، چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم ؛ جوهر را همان به ذات باری اطلاق می‌کنم ، وبعد و علم را که حقیقت جسم و روح می‌دانیم از صفات بـاری می‌شماریم . لایبنیتس در این باب عقیده‌ای اظهار کرده است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هردو مباین است ولیکن درباطن ودر حقیقت با آن هردو می‌سازد. و آن دو رأی را بیکدیگـر منضم نموده تکمیل مـی‌کند ، هرچند اوهم مانند مالبرانش از اقرار بـه وحـدت وجود استیحاش دارد ، وظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است .

به این معنی : که لایبنیتس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمی‌تواند باشد ، چه ، اگر بعد باشد وبس ، جوهر نخواهدبود،چون جوهر بایدبسیط باشد، وبعد بسیط نیست‌ازآن روکه قابل‌قسمت است. ازاین‌گذشته سنگینی اجسام ومقاومت وعدم تداخل‌آنها ازکجااست؟ چرا یك جسم را تند و آسان می توان حرکت داد ، و جسم دیگر به دشواری و کندی می‌رود؟ یا چرا جسمی‌که به دیگری برمی‌خورد تمام حرکت خود رابه اونمی‌دهد؟ چرا حرکت خود او کاسته می‌شود؟ چرا دوجسم‌که حرکتشان یکسان است ، چون به دیگری برخوردند تأثیرشان دراو مختلف است؟ پس معلوم می‌شودکه درجسم غیرازبعد چیزی هست‌که حقیقت اواست، وبعدکه به خودی خودتأثیری ندارد، حقیقت نیست وچیزدیگری لازم است‌که بعد به او تعلق بگیرد . از طرف دیگرلایبنیتس هم مانند حکمای مشاء به خلاف ذیمقراطیس و پیروان اومعقول نمی‌داندکه جسم از اجـزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد ، زیراکه‌آن اجزاء هراندازه خردباشند تقسیم‌پذیرانند، وحدی برای تقسیم‌آنها نمی‌توان تصور کرد . خلاء را هم قائل‌نیست زیراکه‌آن را منافی با اصل علت‌کافیه می‌داند ، یعنی ، اگرجائی از فضا را خالی ، وجائی را پر فرض کنیم ، ترجیح بی مـرجح لازم می‌آید، چون درهرجای خالی هرآینه امکان وجود شیئی هست،پس، اگر نباشد موجبی باید داشته باشد ، وآن موجب چه خواهدبود؟

واما روح : اگر حقیقتش فکر یا علم وادراك است ، پس خواب وبیهوشی چیست ؟ کسی‌که خواب یا بیهوش است زنده‌است، پس روح

دارد . و حال آن که فکر و علم ندارد ، پس فکر و علم آثار روح هست ، اما حقیقت او نیست . گذشته ازاین‌که می‌دانیم درنفس انسان بسیار امور واقع می‌شودکه‌آن‌ها را بـه درستی ادراك نمی‌کنند و بـر آن‌ها علم ندارد .

ـ پس این‌که‌گفته‌اند : حقیقت جسم بعد است، وحقیقت روح علم است ، سخنی تمام نیست ، واگر درست تأمل‌کنیم : جسم و روح دو حقیقت نیست ، يك حقیقت است . زیرا حقیقت نمی‌توان گفت مگر آنچه راکه فعل وتأثیری داشته باشد ، وآن چه فعل وتأثیر دارد : نیرو(۱) وکوشش (۲) است . ونیرو هرگاه فعلش به حرکت واشباه آن باشد جسم است ؛ و چون بـه صورت علـم و ادراك درآید روح است .

پس لایبنیتس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می‌داند ، اما می‌گوید‌کثرت موجودات هم درجهان امری‌آشکاراست ، ووجودافراد را نمی توان منکر شد ، ذیمقراطیس و ابیقوریـان انفصال (۳) و کثرت (٤) را دیده، وازوحدت (٥) غافل‌شده بودند. حکمای دیگر واخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته ، وکل موجودات را جمعاً وحدت نامیدند ، وکثرت رااز‌نظر دورداشتند؛ ولی حق این است‌که باید هر دورا منظور داشت . حقیقت را واحد می‌دانیم اما کثرت را هم باید توجیه‌کنیم ، وآن به این وجه مـی‌شود که بگوئیم ، حقیقت واحد به صورت اجزای بسیار درآمده است ،که سراسر جهان ازآن اجزاء ساخته شده‌است. امانه اجزائی‌مانندآن‌چه پیروان‌ذیمقراطیس وابیقور تصورکرده بودند که صاحب ابعاد باشند ، بلکه اجزائی که

---

(۱) **Force** از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم ، چون حکمای ما قوه را برای امری که موجود نیست واستعداد وجودش هست،یعنی درمقابل فعل نیز بکار برده‌اند ، و آن را بـه فرانسه **Puissance** می‌گویند .

(۲) **Effort** (۳) **Discontinuité**

(٤) **Pluralité** (٥) **Unité** (۶) **Continuité**

ابعاد ندارند، مانند نقطه‌های هندسی، جزاین‌که نقطهٔ هندسی‌موهوم است وآن اجزا معقولند وحقیقت دارند (۱) زیراکه هریك ازآنها نیروئی است، ومنشأ آثار می‌باشد جان دارد، ومانند جسمی‌که دکارت معتقد بود مرده وبیجان‌نیست، وبه این وجه دنیای ماشینی بیجان‌که دکارت تصورکرده بود تکمیل وتبدیل می‌شود، به جهانی جاندارکه نیرومندی وقوهٔ فعلش ازخودش است. (۲)

این اجزا را لایبنیتس جوهروجود بسیط می‌داند، وآن‌ها را «موناد» (۳) می‌نامد واین لفظی است اصلا یونانی به معنی واحد،و اصطلاحی‌که ما برای‌آن مناسب می‌دانیم «جوهرفرد» است ودر مقام اختصار«جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت؛

به وجود جوهرهای فرد، لایبنیتس به قیاس به نفس پی‌برده است؛ یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست‌که بعد ندارد، اما منشاءآثار است ونیرودارد، ونیزدیده است‌که هر موجودی را به فراخور خود فعل وتأثیری است. پس؛ معتقد شده است‌که‌آن‌چه درانسان جان وروح یا نفس می‌نامند در همهٔ موجودات هست به درجات مختلف، وحقیقت همان است وآن را جوهرفرد نامیده، وحقیقت اورا نیرودانسته است، ونیروچیزی است‌که‌آثارش مشهود است؛ اما خودش محسوس نیست؛ یعنی غیرمادی است. پس؛ درواقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است، و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است، وفقط ابداعی است: یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدع، وهمچنین جزبه مشیت خالق‌قابل‌اعدام نیست.

جوهرهای فرد بیشمارند، ونیروئی‌که در هریك ازآن‌ها هست

---

(۱) به قول‌لایبنیتس نقطه‌های فلسفی یا جوهری

Points substantiels یا **Points métaphysiques**

(۲) این ترتیب **Dynamisme** گفته می‌شود یعنی نیروئی در مقابل **Mécanisme** که به معنی ماشینی است

(۳) **Monade**

دوجنبه دارد: جنبهٔ فعل و تأثیر، وجنبهٔ مقاومت نسبت به فعل‌دیگری، زیراکه جوهرفرد مخلوق است ، وبنا بر این محدود است و نیرویش نمی‌تواند تمام ، وتأثرش نا محدود باشد ، پس: جنبهٔ فعل جوهر فرد محدود و ناقص است ، و این محدودیت و نقص که به صورت مقاومت درمی‌آید هم ذاتی اواست ، و هم نتیجهٔ مناسبتش با فردهای دیگر است ، وسبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) می‌شود و لایبنیتس آن را : «مادهٔ نخستین» (۲) می‌نامد واین ماده اقتضای بعد داشتن دارد. پس : بعد نتیجهٔ وجود جوهر است نه حقیقت او: یعنی جوهر-های فرد اگر چه هر یك به تنهائی بعد ندارند ، همین‌که مکرر و مجتمع شدند ، در ذهن انسان بعد را متصور می‌کنند ، چنان که واحد های عددی هر یك به تنهائی کثرت نیستند ، همین‌که جمع شدند کثرت را به نظر جلوه‌گر می‌سازند . باری مادهٔ نخستین که جنبهٔ فعلی ندارد ، و در واقع امری عدمی است ، چون جنبهٔ فعلی که امری وجودی است به او منضم‌گردد ؛ جوهری تمام می‌شود . و به این بیان لایبنیتس مبحث هیولی وصورت افلاطون و ارسطو را تازه می‌کند ، درعین اینکه بر روش دکارت و اسپینوزا رفته ، وضمناً چون به وجود اجزاء قائل شده ، رأی ذیمقراطیس وابیقور را نیزاز نظر دور نداشته است .

چون‌گفتگو ازحقیقت ماده وبعد به میان آمد ، پیش ازآنکه به تکمیل‌معرفت جوهرفرد بپردازیم؛ مناسب است‌که عقیدهٔ لایبنیتس را درباب زمان ومکان نیز مجملا معلوم سازیم، زیراکه این بحث از مباحث عمیق فلسفه است ، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که باید با آنها آشنا شویم از جمله لایبنیتس می‌گوید :

---

(۱) **Impénétrabilité**

(۲) **Matiere première** که لایبنتیس آنرا **Antitypie** می‌گوید .

کسانی‌که برای زمان ومکان یا فضا یا بعدحقیقت قائل شده‌اند، اشتباه کرده اند و توجه نداشته اند باینکه زمان ومکان مخلوق ذهن انسانند ، و امور انتزاعی هستند . فضا ترتیب موجود بـودن اجسام است با همدیگر ،وزمان ترتیب موجودشدن است پی درپی . به بیان دیگر چون جسم را می‌بینیم همین‌که توهم عدم آن را بکنیم ؛ بعد یعنی فضا درذهن ما متصوز می‌شود ، و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود . و معدوم شدن اجسام واحوال است پس ، زمان ومکان نتیجهٔ و معلول وجود جوهرند نه علت و مقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجهٔ وجود آحاد است وبه خودی خود حقیقت ندارد، واین خلاصه ایست از بحثی طولانـی کـه فعلا بیش از این تفصیلش مقتضی نیست .



فردها از جهت جوهر ، یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند ؛ ولیکن بنابر اصلی‌که پیش از این‌گفته‌ایم ؛ کـه ممکن نیست دوچیز یکسره مانند یکدیگر باشند، جوهرها با آنکه بیشمارند همه باهم‌تفاوت دارند. جزاینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است ؛ وبعضی چنان متفاوتند که برحسب ظاهر هیچ مشابهتی‌ندارند، و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است ، چنان کـه رشتهٔ جوهرها را می‌توان پیوسته دانست ، در تأییدآن اصل‌کـه در طبیعت طفره جایز نیست .

گفتیم: فرض وجودجوهر فردبه قیاس به نفس به ذهن لایبنیتس آمده است ، یعنی اوچنان‌که خود را ذیروح دیده ، جهـان را پر از روح یافته ، وغیر ازروح وجودی درعالم قائل نشده ، وهر روحی را وجود بسیط اصلی دانسته و آن را جوهر فـرد نامیده است . پس ، هرفردی روحی است و ادراکی (۱) دارد ، اما لایبنیتس لفظ ادراك را به معنی خاصی گرفته است‌که مستلزم حس وشعورتام وتمام نیست.

Perception (۱)

بنابر اینکه برای ادراك درجات بیشمار قائل شده است ، ازادراکی چنان ضعیف که به منزلهٔ بی ادراکی است ؛ تا ادراك تـــام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود ؛ که هر جوهر فردی برای خود جهانی است، یعنی آنچه درهمهٔ جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست ، وهریك ازجوهرها آئینهٔ تمام نمای کلیهٔ جهان است ، مثل این که تمام جهان دراو منعکس باشد ، جزاینکه هرجوهری یك انـــدازه ازحقیقت را بالقوه دربردارد، و یك اندازه را بالفعل ، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراك او است ؛ وآن انـــدازه درهر فردی متفاوتست به تفاوت های نامحسوس که پیش ازاین اشاره کردیم و گفتیم ، رشتهٔ جوهر ها را بهم پیوسته ومتصل می‌دارد .

و نیز می‌توانیم مطلب را به این عبارت در آوریم ،که ادراك هرجوهری نسبت به حقیقت جوهرهای دیگر؛ یاحقیقت کلیهٔ جهان ، مانند تصویرمحوبی رنگی‌است،که‌درآئینه‌ای زنگ‌گرفته‌افتاده باشد، واین ادراکی است مبهم که نمایان نیست ، ومانند بی ادراکی‌است ، وهرجوهری فقط جزئی ازحقیقت را به فراخوراستعداد خود روشن و صریح نمودار می‌سازد وآن ادراك فعلی اواست .

ونیزمی‌توان گفت ، هرجوهرفردی نظرگاهی (۱)است که ازآن نظرگاه ، جهان دیده می‌شود ، جزاینکه وسعت منظره‌ها مختلف‌است وتنگ وفراخ دارد .

اجتماع جوهرهای فرد، حقیقت ذواتی را می‌سازندکه موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند ، ودرواقع اعراض آن جـــواهرند . جوهرهائی که جمادات را مـــی‌سازنـــد ادراکشان بسیار ضعیف است ، چنان که گوئی هیچ نیست ، گیاه‌ها ادراکشان بیشتراست ، وجانوران ازگیاه هم بیشتر ، وانسان از همه برتر ، و بنابراین که طفره جایز

---

(۱) نظرگاه ترجمهٔ Point de vue که اصطلاح هندسهٔ نقاشی است ، ونویسندگان ما معمولا نقطه نظر می‌گویند واین اواخر این کلمه را فراوان وبسیاربیمورد وغالباً غلط وزشت استعمال می‌کنند.

نیست انتقال از جماد به گیاه واز گیاه به جانوروانسان تدریجی است، چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آنها را جاندار می نامند ، یعنی گیاه و جانور وانسان ، در هر شخص آنها ازمیان مجموع جوهرهایش یکی هست که بر همه برتری دارد ، چنان که گوئی بر آنها فرمانروا است . واوهمانست که روح یا نفس اومی نامند وفردهای دیگر فرمانبردار وتابع ارادهٔ اومی باشند وجسم آن شخص راتشکیل می دهند . ازاین گذشته هرعضوی ازاعضای بدن ، وهرجزء ازعضوهم که تا یك اندازه شخصیت داشته باشد ، یك جوهر فرد داردکه برجوهرهای دیگر ازهمان عضویا جزء فرمانروا میباشدکه اوبمنزلهٔ روح وآنها بجای جسم آن عضویاجزئند؛ جزاینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند وبرتر ازهمه همان روح یانفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود اواست، ولیکن این فرمانروائی وفرمانبری فردها نسبت بهم به طبیعت واقع میشود نه به قسر ، زیراکه فردها دریکدیگر تأثیر وتصرف ندارند ، و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نمایندهٔ کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه: هروجود ذیحیاتی بلکه هرجمادی، هیئتی است از اشخاص جاندارکه آنها مجموعه‌ها ازفردهای بسیاراند، هریك درتحت فرمان یك فرد عالی ، واین مجموعه‌ها در مراتب مختلف ازادراکند وتوبرتومی باشند . هرجانور یا هرگیاهی مانند باغی است پر درخت یا دریاچه ایست پراز ماهی وهر عضوی از جانور وهر شاخه‌ای از گیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه‌ای است ، بلکه هرقطره‌ای از خون حیوان یا شیرهٔ گیاه همین حال را دارد ، همه جا نیرواست ، همه جا روح است ، وهریك ازآنها جهانی است ، به اعتباری بزرك وبه اعتباری کوچك دریا به اعتباری قطره است، و قطره به اعتباری دریا است وهمه برهمین قیاس است وپیدا است که اختراع ذره بین که آن اوقات تازه واقع شده ، وکم کم اهمیت موجودات ذره بینی وجانورها وگیاههای نا مرئی را پدیدار میساخت ؛ درپیدایش این افکار تأثیرداشته است .

با آنکه درجات قوت و ضعف ادراکات جوهرها بیشمار است ،

روی همرفته می‌توان آنها رادر وجود انسان سه قسم شماره کرد:
یك قسم همان ادراك نامحسوس ونامعلوم است که به درجه‌ای ضعیفند که نفس از آنها متنبه ومستشعر نمی‌گردد ، نظیر ادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل می‌دهند. قسم دوم احساسات وادراکات روشن است مانندآوازها که می‌شنویم ، ورنگها که می‌بینیم ومقدم بر همهٔ آن ادراکات ادراك انسان‌است نسبت به تن خود، وآنچه مجاور اومی‌باشد ، در این قسم ادراك جانورها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی که مخصوص انسان است و عقل ومعرفت او را صورت می‌دهد .

ازبیانات پیش معلوم شد : هرجوهر فردی عالم صغیری است که هرچه را درعالم کبیرهست دربردارد ، بعضی‌را بالقوه وبه طورمبهم، وبعضی را بالفعل وصریح وروشن ، ولیکن هرچه هست در خود او است ؛ نه ازبیرون چیزی به اوداخل می‌شود ونه از اوچیزی بیرون می‌رود به قول خود لایبنیتس جوهر در و پنجره نـدارد ، و هر چه درمی‌یابد خودرا دریافته‌است، واگر از ماسوای خویش چیزی‌ادراك می‌کند ازآنست که ماسوای اوهم هرچه‌هست درخوداوهست، جزاینکه هروجودی تأثیراتی راکه مجاور او است ودرپیرامون اوروی میدهد بهتر درك می‌کند و نسبت به آنها که دوراند ادراکش ضعیف است ، تابجائی‌که مانند هیچ‌می‌شود ومادرمیان ادراکات نامحسوس‌یا نامعلوم غـرق هستیم ، و قسمت عمده ازاحوال درونی ما ازتأثیر آنها است که همواره درکاراست ومانند تار وپودهاهستندکه زندگانی واحوال ما از آنها بافته می‌شود ، وهمین پیوستگی واتصال آنها سبب است که از آغاز عمر تابه پایان یك وجودیم ویك شخص باقی می‌مانیم ، در صورتی‌که ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر وتبدیل است .

اگر کسی ایراد کند : که از ادراکهای نا محسوس و نامعلوم چه‌حاصل؟ واز مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یـا معلوم دست می‌دهد ؟ زیراکه هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقـداری بوجود نمی‌آورند و هزاران امر معـدوم ذره ای را موجود نمی‌سازنـد ؛

لایبنیتس جواب می‌گوید ، ادراك جوهرها هرقدر ضعیف‌باشد ، صفر وعدم صرف نیست ، و از مجموع مقدار های بسیـــار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته می‌شود ، چنانکه در کنار دریاغرش‌امواج را میشنویم درصورتی‌که آن هنگامه ازآوازهای قطره‌های‌آب صورت می‌گیرد که البته هریك نامحسوس است .

و اگر کسی ایرادکند ، که جوهر فـــرد باآن که بسیط است ، چگونه این همه امور و ادراکات معلوم ونامعلـوم را در بـــردارد ؟ گوئیم : قیاس به نفس خود بکنید ،که با آن‌که مجـــرد یعنی بسیط است ، چقدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد . از این گذشته به تمثیلی مطلب را می‌توان روشن‌کرد وآن اینست کـــه : یك نقطهٔ هندسی ، بی شبهه امری بسیط است ، و ابعاد ندارد با وجـود این هزاران خط می‌توان بر اومرور داد ، واز تلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می‌یابد ، و آن یك نقطه رأس همهٔ آن زاویه ها است.



گفتیم : جوهر فرد عالم صغیری است، وکل جهان یعنی‌ادراکات همهٔ فردهای دیگر در او هست ، بعضی صریح وروشن وبعضی تیـره ومبهم، ونیزگفتیم : هرفردی نظرگاهی است برای‌کل جهان، ولیکن نظرگاهی محدود وکم وسعت است ، اکنون‌گوئیم : نیروی جوهر که حقیقت او است این خاصیت را هم دارد ، که مشتاق کمـال است ، و مایل بوسعت دادن نظرگاه خود می‌باشد و بنابراین هرچند همیشه به کمال‌نمی‌رسد ادراکاتش همواره تبدیل می‌یابد، وازادراکی به ادراك دیگر می‌رود وتغییر حالت میدهد ، ولیکن البته هر حـــالت‌کنونی نتیجهٔ حالت پیش‌است، و حالت‌آینده را هم دربردارد ، ورابطهٔ علت ومعلولی استواراست، چنانکه اگرکسی باشدکه علمش بتواند احاطه کند ، ازحالت‌کنونی هرفردی پی‌به‌گذشته وآیندهٔ او می‌برد، واگر کسی بتواند درهر فرد بهمهٔ احوال مبهم و نهانی او، مانند احـوال آشکارش پی‌ببرد ،گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام می‌خواند از سرگذشت او به سرگذشت همهٔ جوهرهای دیگر نیز پی می‌بـــرد ، و

نقص و کمال جوهر ها به همین است که هرچه ادراکات نهـانی آنها کمترو ادراکات آشکارشان بیشتر باشد ، یعنی هرچه نظرگاه جوهر ازکلیهٔ جهان گشاده تر باشد ، نمایندگیش نسبت به جهان روشن‌تر و به‌کمال نزدیکتر است . خلاصه : علت غائی کمال درجـوهر فـرد محرك «شوق» (۱) است که در جنبهٔ روحانی مایهٔ علم وفکر و تعقل، ودر جنبهٔ جسمانی علت فاعلی حرکات می‌شود کـه آن سبب ظهـور حوادث است .

درباب حرکت وسکون هم خلاصهٔ بیـان لایبنیتس اینست ، که حرکت نیز به خلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان و مکان بی حقیقت و مخلوق ذهن انسان است ، نظر به تغییر مناسبت اجسام با یکدیگر ، حقیقت همان نیرو است که دوام او مظهرش حرکت است ، و سکون مطلق هم درکار نیست چه ؛ نظر به‌اینکه طفره محال است ، ممکن نیست جسم ازسکون دفعتاً به حرکت آید پس ؛ چون نیرو هیچگاه ازجوهر منفك نمی‌شود ، سکون امری ظاهری است ، یعنی حرکتی بی نهایت خرد ونامحسوس است . واز این بیان بر می‌آیدکه آنچه مقدارش در جهان ثابت ومعین است ،آن سان‌که دکارت گمـان برده بود حرکت نیست ، بلکه نیرو است که هرجا کاسته شود البته جـای دیگر افزون شده است ، و درواقع تغییر جهت داده است .

توجه لایبنیتس به اینکه حقیقت وجودنیرو است، وآنچه درعالم ثابت‌است‌همانست، وهمهٔموجودات وحوادث واحوال،چه درمحسوسات، وچه در معقولات نمایش اومی‌باشند به ضمیمهٔ اختراع او در محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد، که تأثیرش درفلسفهٔ لایبنیتس محسوس‌است، از بزرگترین غنیمت‌هائی است که برای فکرنوع بشر دست داده است ، وامروز بنیاد ومدار علم وحکمت می‌باشد ونتایج سترك ازآن‌به‌دست آمده است ، وفهم درست آن موکول به اینست که شخص درعلوم‌ریاضی

---

(۱) این‌شوق یا خواهش را لایبنیتس **Appétition** می‌خواند و بضمیمهٔ ادراك **Perception** صفت اصلی جوهرفرد می‌داند .

وطبیعی به تفصیل وارد شود، وبنابر این تکمیل این معلومات را به آنجا محول می‌داریم.



گفتیم، جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمیکنند، ودرو پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود، یا بر آنها وارد شود پس این مشکل پیش می‌آید که ادراك جوهرها از یکدیگر به چه وسیله می‌شود؛ ومخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی وفرمانبرداری فردهای سافل، یا به عبارت دیگر، روابط جان و تن وروح وجسم چگونه است؛ وروح که خاصیتش علم است، چگونه درجسم تأثیر کرده، اورا به حرکت می آورد وحرکات جسم چگونه در روح تأثیر نموده علم را ایجاد می‌نماید؛ این مشکل درفلسفهٔ دکارت که جسم و روح را دوجوهر متباین می‌دانست حل‌نشده بود؛ مگراینکه‌بگوئیم، عقیده‌ای که اودر«خلق مدام» (۱)اظهار کرده است جواب این‌مشکل باشد؛ چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همهٔ امورخدا است؛ و تأثیرات مخلوقها نسبت به یکدیگر ظاهری است، واگر علت باشد علت عرضی‌است (۲). اسپینوزا حل مشکل را به این وجه کرد که جوهر یکی است، ومباینتی درمیان نیست. لایبنیتس هم همهٔ اموررا منتسب به خدا می‌کند، اما نه به وجهی که مالبرانش‌میگوید، بلکه بر اوخرده می‌گیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است درماشینی که ساخته دست ببرد تا براه بیفتد، ومی‌گوید، خداوندازآغاز که جهان راآفریده، این ماشین راچنان‌کامل‌ساخته که تا ابد چرخها واجزایش به اتفاق کارمی‌کند. به عبارت دیگر هر امری که درهر جوهر فرد واقع می‌شود؛ نتیجهٔ امری است که بلافاصله پیش ازآن درآن جوهر واقع شده بود، واین‌رشته همچنان به قهقرا تا روز اول خلقت کشیده است، و در جوهرهای دیگر

---

(۱) رجوع کنید به جلداول‌سیرحکمت‌بخش‌دوم

(۲) رجوع کنید به فلسفهٔ مالبرانش درهمین‌کتاب.

همچنین ، و ایــن احوال جـوهر هـای مختلف بـر حسب ترتیبی که خداوند ازآغازمقررفرموده ، با هم مقارنه و موافقت دارند ، واین مقارنه وموافقت به نظر ما بهصورت تأثر وعلت ومعلول جلوه می کند، ولی خطا است چون هرحالتی که در هر جوهری معلول حالت پیشین خود اواست نــه معلول حــالت جــوهر دیگری که مقارن او است ، و تمثیل آن چنین است ؛ کــه دو ساعت را کـاملا بی عیب ساخته بــاشند ، وآنها را با هــم مطابق نموده، و چنان کوك کرده باشند که تا ابد با هم کار بکنند ، و ذره‌ای تخلف نداشته باشند ، پس هر کس آنها را می‌بیند حرکات آنها رابه یکدیگرمرتبط فرض می کند، وحال آنکه ارتباط آنها فقط به اینست که یك سازنده آنها راساخته و با هم سازش داده است ، بنا براین وقتی که من اراده می کنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم ، ارادهٔ من که معلول احـوال پیشین نفس من ومتوجهٔ غایت خود بوده ، مقارن شده است بـا حرکت پای من که آن نیز معلول احوال‌پیشین همان‌پا بوده است، واین مقارنه را خداوند ازروز ازل مقرر داشته است به این قاعدهٔ عجیب لایبنیتس نامی نهاده است که ما آن را قاعدهٔ « همسازی پیشین » (۱) تـرجمه می کنیم ؛ وآن درتاریخ فلسفهٔ جدید معروف است ، وشگفت اینکه ، با اعتقاد به این قاعده ، لایبنیتس از جبری بودن استیحاش دارد ، چنانکه پس ازاین معلوم خواهیم کرد.

***

زندگی یعنی چه ؟ وزایش ومرك چیست ؟ بـه عقیدهٔ لایبنیتس زندگی حال طبیعی موجودات است ، چون همه جان دارند ، ولی چنان که گفتیم در درجات مختلف هستند، وموجودات جاندارهمواره در معرض تغییرند ، و اجزای تن خود را دائماً تبدیل می کنند در حالی که صورت آنها پابر جا است اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند ، چنانکه پیش ازین گفته‌ایم . معدوم شدنی نیستند . از این گذشته هریك از موجودات مرکب یك هسته و تخمهٔ اصلی دارند که

(۱) La loi de l'harmonie Préétablie

می‌تواند به نهایت خردی برسد، وبا آنکه همهٔ اعضای بدن پراکنده شوند ، وازمیان بروند ، او به حال خود باقی است ، وروح آن بدن را دربردارد .

زایش چنانکه محسوس ومشهود است ، عبارت است از این‌که تخمه باروحی‌که دربردارد ، اجزای تنی برای خود فراهم‌کند ، به عبارت دیگر ، زایش ازعدم به وجود آمدن نیست بلکه روئیدن ،و نمو کردن وجودی است‌که ازپیش موجود بوده است . بر همین قیاس می‌توانیم معتقد شویم‌که مرگ هم از وجود به عدم رفتن نیست، بلکه ریختن شاخ وبرك وکاستن ودرهم رفتن وجود است . پس ، چون درست بنگریم زایش ومرك به معنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد ، تبدیل تن و اعضاء واجزا است به آهنگی سریع تر وشدیدتر از آنچه درحال عادی زندگانی واقع می‌شود ، پس ، هرجانی‌همواره به تنی پیوسته است، با تغییر حال وصورت ، واین بیان البته مستلزم قول به تناسخ هم نیست ، زیرا تناسخ چنان که می‌دانیم چیزدیگری است .

انسان‌که میان همهٔ حیوانات روحش بلندترین پایه را دارد ، علاوه براینکه مانندروح حیوانات دیگر باقی است ، شخصیت خود را هم ازدست نمی‌دهد ، و ازجمله دلایل بقای روح اینست که ، او نمایندهٔ جهان است ، و کل عالم در او موجود است ، پس ، دوام او مانند دوام کل جهان است ، وبرای اینست که همواره رو به کمال برود ، ضمناً ازآنجا‌که کمال نفس‌انسانی باکمال ذات باری فاصله‌ای بسیاردارد. به حکم اینکه طفره جایزنیست ، مخلوق هائی شریفترو کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که به خدا نزدیکتر باشند .

این قسمت از فلسفهٔ لایبنیتس‌که بیان‌کردیم ، مطالبی است که در رساله ها ونوشته‌های آن حکیم پراکنده است . ولیکن عمدهٔآنها به طورخلاصه در رساله ای معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج می‌باشد .

بهرهٔ دوم : بیان لایبنیتس در باب فهم وعقل انسان

گفتیم : به عقیدهٔ لایبنیتس جهان مرکب است از عدهٔ بیشماری از جوهرهای فردکه هر یك از آنها نمایندهٔ همهٔ جوهرهـای دیگر وکل جهان می‌باشند ، وحقیقت جوهر فردنیرو وکوشش است که منشأ همهٔ آثاری است که در جهان دیده می‌شود ، و در هر وجـودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح او است .

ونیزمعلوم کردیم که نیرو وکوشش جوهرفرد متضمن دوخاصیت است : یکی ادراك ویکی شوق ، و گفتیم : شوق محرك جوهر است . برای رسیدن به کمال که علت غائی است ، و این سبب تغییرات و حرکات او می‌شود ؛ بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی‌روشن وآشکار وبسیاری ازآنها تاریك وپنهانی می‌باشند .

تقسیم ادراکات به آشکار وپنهان که امروز درروانشناسی‌وفلسفه اهمیت بسیار دریافته است ، از یادگارهای مهم لایبنیتس است ، که معلوم کرده است که جوهرها ونفوس حتی نفس انسان ، امـور را دو قسم ادراك می‌کنند . یك قسم ادراکی است که نفس ازآن غافل‌است، و متنبه نیست ، وقسم دیگر ادراکی است که نفس به آن متنبه است قسم اول‌را ادراك پنهان وبالقوه، وقسم دوم را ادراك آشکار وبالفعل می‌گوئیم ، وبنابر اینکه هرجوهری نمایندهٔ کل جهـان اـت : یعنی همهٔ آنچه درجهان ادراك کردنی است دربردارد ، پس یقین است که مقدار ادراك پنهان حتی درنفس انسـان بسی بیشتر از ادراك آشکار است ، چون می‌دانیم که معلومات ما در جنب مجهولات چقدر اندك است، وجوهرها ونفوس‌هرچه مدرکات‌آشکارشان بیشتر باشدمرتبتشان والاتراست ، چنانکه پیش ازین بیان‌کرده ایم (۱)

---

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱ تا ۹٤ همین کتاب . لایبنیتس ادراك پنهان را **Perception** و ادراك آشکار را **Aperception** می‌خواند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را

←

نه تنها ادراکات انسان بعضی پنهان و بعضی آشکار است ، بلکه همان ادراکات آشکارهم غالباً نتیجهٔ اجتماع ادراکات پنهـان است چنانکه پیش از این مثال زده‌ایم ؛ که غرش موجهای دریا کـه شخص به خوبی می‌شنود از مجموع آوازهای قطره هـای آب درست می‌شود که هریك ازآنها به تنهائی محسوس نیست ، ومدرکات دیگرهم‌چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد .

از این‌گذشته ، کارهای انسان هم نتیجهٔ ادراکات پنهان است ، به این معنی‌که انسان هرکار می‌کند البته علتی و سببی دارد ، ولی غالباً شخص سبب‌های حقیقی اعمال خود را نمی‌داند چون سبب‌های آشکارنتیجهٔ امورنهانی است‌که درنفس هست واوازآنها غافل است .

این مسئله،که ادراك وعلم برای انسان ازچه راه دست می‌دهد، وچگونه است ، از مسائل دیرین وبسیار غامض فلسفه است . تاریخ عقیده‌ها وتحقیقات دراین باب طولانی است. در میان قدما نظرهای برجسته یکی رأی افلاطون ، ویکی رأی ارسطو است . افلاطون علم را درنفس انسان به حالت نهانی موجود می‌دانست ، ومعتقد بود که انسان پیش‌ازاین زندگانی بهمه چیزعالم شده، ولیکن فراموش‌کرده است و باید یادآوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرد(۱)که برحسب استعدادی‌که دارد به واسطهٔ حواس معلومـات دراووارد ومنقوش می‌شود ، وبه سبب حافظه تجربه حاصل‌می‌گردد، وعقل‌آن معلومات وتجربه‌ها را پرورش می‌دهد ونتایج کلی می‌گیرد. محققان دیگر هم همه روی یکی ازاین دو زمینه کار کرده بودند .



Perception inconsciente یعنی ادراك غیر مقرون به شعور، وقسم دوم را Perception consciente می خوانند یعنی مقـرون به شعور .

(۱) Table rase

دکارت اظهار نظر کرد، که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسط حواس حاصل می‌شود ولیکن بعضی مفهومات کلی ومجرد در نفس انسان به فطرت موجود است (۱) که حقایق علمی و فلسفی را به وسیلهٔ آنها به دست می‌آورد . ازقبیل تصوری که از خدا ونفس خود وجوهر و بعد زمان ومکان ومانند آنها دارد ، ودر واقع تصورات روشن وآشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است ، و مدرکات حسی همه مجمل ومبهم وغیر یقینی است . این عقیده راکه علم انسان مبتنی بر مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم می‌کند ؛ و مستقل ازحس است اروپائیان مذهب «اصالت عقل» (۲) می‌گویند .

یکی از حکمای انگلیس که «لاك» (۳) نام داشت ، و معاصر لایبنیتس بود ، وپس ازاین به تفصیل ازاوسخن خواهیم گفت .عقیدهٔ دکارت را باطل دانسته ، همهٔ معلومات انسان را منتسب به حس و تجربه کرد ، وبه اینجهت عقیدهٔ او را مذهب « اصالت تجربه » (٤) می‌گویند .

لایبنیتس در این‌باب به مخالفت لاك برخاست ، نظربه‌اینکه او هرعلم وادراکی را منتسب به جوهر فرد می‌کرد ، وجوهرفرد را بی در وپنجره می‌دانست که چیزی ازخارج بر اووارد نتواند شد ، و هر چه ادراك می‌کند ازدرون خود اواست ، حتی محسوسات که به قاعدهٔ همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم می‌گردد ، ولیکن در اینجا هم‌لایبنیتس مطلب را چنان می‌پرورد که رأی افلاطون وارسطو ودکارت ولاك با رأی خود اوهمه باهم سازگار می‌شود .

به این معنی که می‌گوید ؛ می‌توان گفت محسوسات و مدرکات نفس‌ازخارج باومی‌رسدوتجربه حاصل می‌شود، باین اعتبار کههرفردی مدرکات فرد های دیگر را در بردارد ، پس : اگرچه هرگاه جوهر امری را ادراك می‌کند در واقع یك ادراك نهانی او مبدل به ادراك

(۱) **Idées innées** رجوع کنید بجلداول‌این‌کتاب‌صفحهٔ ۱۵۱

(۲) **Rationalisme** (۳) **Locke**

(٤) **Empirisme**

آشکار شده است ، ولیکن چون همان ادراك در جوهر دیگر هست، می‌توان گفت آن را درك کرده است . پس ، ارسطوولاك بیحق نیستند، ولیکن دکارت هم‌حق دارد ، بلکه ما از اوپیش می‌افتیم ومی گوئیم: همهٔ مدرکات فطری هستند ، چون همه را بالقوه در جوهرها موجود می‌دانیم ، واینکه تصدیق کردیم که به اعتباری ادراکات از خارج برنفس وارد می‌شود ، منافی نیست با اینکه‌آن ادراکات رادرواقع برای هرنفسی امری درونی وذاتی بینداریم ، واشکالی که بردکارت کرده‌اند: که اگربعضی مفهوم‌ها وتصورات را هرنفسی بالفطره دارد، پس چراکودکان ووحشیان آن ادراکات را ندارند ، دفع می‌شود به اینکه‌کودکان ووحشیان فقط درغفلتند. واگر درعقل‌آنها آن مفهوم‌ها بالفعل نیست، بالقوه هست. وتمثیل این فقره رابه این وجه میتوان کرد: که سنگی فرض‌کنیم که در او از روز ازل خطوطی کشیده شده باشد ،که چون سنگتراش برطبق‌آن خطوط برآن سنگ تیشه بزند، مجسمهٔ فلان شخص ازآن بدرآید ، پس ، آن سنگ اگرچه به ظاهر وبالفعل تصویری نمی‌نمود، درواقع وبالقوه مصوربود. وشاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان‌هست که فراموش شده و به اندك یادآوری باز در ذهن حاضر می‌شود، پس: آن معلومات پنهان بوده ، وآشکار شده است . ودلیل دیگر اینکه ، می‌بینیم هر آدم با شعوری اگرچه‌کودك‌یا وحشی باشد، همین‌که زبان وبیان داشته‌باشد، در امورمانندکسان دیگرحکم می‌کند، واستنباط واستدلال می‌نماید. پس معلوم می‌شود: بعضی حقایق واصول درهمهٔ نفوس هست، جزاینکه بیش وکم‌نهان وآشکاراست، وظهوروبروزش‌محرك ومنبه می‌خواهد، وبه این وجه عقیدهٔ افلاطون را هم می‌توان تصدیق‌کرد .

به عقیدهٔ لایبنیتس‌گذشته ازادراکات ، دیگر حقایق واصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست ، ومبنای تعقل وعلم وفلسفه می‌باشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض ولزوم وجود علت موجبه است‌که دربخش سوم ازهمین فصل به‌آنها اشاره‌کردیم ، درفصل آینده بازهم به این مبحث خواهیم رسید ، زیرا چنانکــه اشـاره شد : سبب عمدهٔ ورود

لایبنیتس در این بحث تحقیقاتی بود که «لاك» حکیم انگلیسی دراین باب نموده‌بوده وچون کتاب لاك مشتمل بر فواید بسیاربود، موردتوجه خاص دانشمندان واقع شد وازآنجاکه لایبنیتس درباب فطری بودن معلومات با اومخالف بود، کتابی درمقابل کتاب لاك تصنیف کرده در همهٔ مباحث کتاب لاك وارد شد، ونظرخودرا درآن مباحث اظهار نمود، وما هم درفصل آینده درضمن بیان فلسفهٔ لاك ناچارخواهیم بود به‌این مسائل به اختصار اشاره کنیم.

بهرهٔ سوم - بیان لایبنیتس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم، رأی لایبنیتس منتهی به وجود خدا شد، مراتب نفوس و ادراك جوهرهای فرد را دیدیم که درجات مختلف بیشمار دارد، ازمراتب بسیارپست وادراکی که مانند نبودن است تا ادراك تام مطلق که جز به ذات پروردگار نمی‌تواند تعلق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها واثرآنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که برحسب تقدیر الهی است، یعنی به واسطهٔ همسازی پیشین است که خداوند مقررفرموده‌است درهرموضوع دیگر هم که به دقت وارد شویم سرانجام به همانجا می‌رسد.

در اثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تازگی ندارد، وهمان دلایلی است که پیشینیان آورده اند، جز اینکه مانند همهٔ مسائل دیگر آنها را به صورت خاصی درآورده است. استدلال مهم او دراین مبحث بعضی اوقات به برهان «لمی» (۱) وگاهی به برهان «انی» (۲) است.

نخست اینکه: موجودات عالم بیشك همه ممکن اند، و علت موجبهٔ آنها درخودشان نیست، وعقل حکم می‌کند به اینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجبه اش در خودش باشد، یعنی قائم به ذات و واجب‌الوجود باشد، والبته بیرون ازممکنات ومقدم بر آنها

Démonstration à priori (۱)

Demonstration a posteriori (۲)

است این برهان را اروپائیان «برهان جهانی» (۱) نام نهاده اند ، چون از وجود جهان پی به وجود آفریدگار برده می‌شود .

از این گذشته نظام عالم محتاج است به اینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد ، و احتیاج به چنین وجودی در فلسفهٔ لایبنیتس بیشتر محسوس می‌شود، ازآنرو که او قاعدهٔ همسازی پیشین را پیش‌کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را به آن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است ، جز به وجود ناظمی متصور نمی‌شود ، و چون قاعدهٔ همسازی پیشین متضمن تصدیق برعلت غائی می‌باشد این برهان را اروپائیان ازنوع برهان «علت غائی» (۲) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بروجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل « اصل لزوم علت موجبه » ، و امتناع تناقض ، و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجودشان ذهنی است ، ولیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی ازحقیقتی تام و تمام باشند ، که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شد همه برهان «انی» بود.

برهان دیگر که «لمی» است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیزآن‌را تجدیدنموده، وحاصل آن اینست: که همین که ما تصور ذات کامل را داریم ، دلیل است براینکه اووجود دارد ، ولایبنیتس این برهان را تکمیل می‌کند باینکه تصور ذات‌کامل ونامحدود مانع عقلی ندارد ، یعنی متضمن تناقض نیست ، پس البته موجود است . توضیح آنکه ازسخن لایبنیتس چنین برمی‌آید که معتقد است به اینکه هرذاتی به تصور آید ووجودش ممتنع عقلی نباشد بـه تناسب حقیقت وکمالی که در اوهست اقتضای وجود دارد ؛ تا آنجا کـه ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است . بـه این

Preuve comologique (۱)

Preuve teléologique (۲)

معنی که ذاتی که کامل نیست ، ومحدود است ، بسا هست کـه از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش می‌آید. اما برای وجود کامل مانعی نمی‌تواند بود . به این وجه لایبنیتس به اعتقاد خـود برهان وجودی را تکمیل می‌کند به اینکه نخست ثابت می‌شود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست ، ومانعی هم ندارد و اقتضای وجودش بـه حد وجوب است، پس، چنین ذاتی که ما تصورش را داریم ، ومـی‌توانیم تعقل کنیم وجودش واجب است .

در همهٔ این براهین تکیهٔ استدلال بر اصل علت موجبه است که متمم علل است ، برای اینکه علت تامه شوند، وحقیقت این اصل خود در علم خداوند است ، یعنی ما بـه واسطهٔ این اصل پی به وجـود آفریدگار می‌بریم ، و آفریدگـار این اصل را متحقق می‌سازد ، و وجود موجودات همه تابع آن اصل است ، وبنابراین می‌توان گفت : کلیهٔ فلسفهٔ لایبنیتس مدارش بر لزوم علت موجبه یا کافیه است .

در نظر لایبنیتس تصور ذات واجب‌الوجود از تصورهای فطری عقل انسان است ، وازمعانی فطری دیگر که پیش از این به آنهـا اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خود را ادراك می‌کند، مفهوم ذات به طور کلی درعقلش صورت می‌پذیرد، وچون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است ، برای او حـاصل است ، وچون در ذات خود علم وقدرت واراده مشاهده مـی‌کند ، و آنها را ناتمام می بیند ، البته عقلش حکم به وجود ذاتی که این قوء ها در او تمام باشد می‌نماید ؛ پس، چون درعقل تصور کمال منضم بـه تصور ذات شد ، تصور خداوند حاصل می‌شود ، و می‌دانیم که کمـالات در وجود انسان محدود است، وسبب محدودیتش مقید بودن نفس به بدن وماده، یعنی به ادراکات مبهم وتاریك واراده های مشوب به نفسانیات می‌باشد . پس برای تصور ذات باری کافی است ،کـه ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که ازعلائق مادی بکلی مجرد، وبنابراین حقایق بر او تام وتمام جلوه‌گر واراده‌اش بیحد و قید متوجـه خیر مطلق باشد ، ونفس انسانی که به مقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است ، پرتو ضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود ، و اگـر

موجودات هر کدام جوهرفردی هستند ؛ خداوند فرد کمال جوهر است و او را «جوهر جوهرها» (۱) نیز نامیده‌اند .

درضمن اثبات ذات باری به صفات او نیز پی بردیم ، ودانستیم که ناچار اوذاتی است یگانه ، چون علت غائی وجـود است و علت موجبه وعلت کافیه است ، پس: به ذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست ، ونیز اوذات کامل است ، چون نامحدوداست وکمال اومتضمن علم واراده وقدرت است . علمش جاعل مـاهیاتست اراده اش جاعل وجود آن ماهیات ، وقدرتش مایهٔ این هردو امر است ، واین هرسه صفت باریتعالی درجوهرهای فردنیز به صورت ادراك و شوق که پیش ازین بیان کرده ایم ؛ بیش یا کم ظهورمی‌کنند ، وبیش یا کم هـر چه باشد در جنب علم وقدرت الهی مانند قطره‌ای درجنب دریـا است ، وبا همهٔ این بیانات که کرده شد ، عقل وفهم بشر ازشناختن ذات‌باری چنان‌که باید البته عاجز است ، همان اندازه که حیوان از دریـافت حقیقت عالم انسانی ، و گیاه از دریافت حقیقت عـالم حیوانی عجز دارد .

بهرهٔ چهارم ـ بیان لایبنیتس درچگونگی آفرینش

معلوم شدپروردگاری هست ؛ و او جوهرهای فردراکه تجلیات ذات اومی‌باشند ایجاد می‌کند . و همچنانکه آنها را ایجـاد می‌کند ابقا نیز می‌نماید ، واینکه دکارت می‌گفت : خالق دائماً.درکار خلق کردن است ، به این معنی درست بود ؛که اگرآفـریدگـار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می‌شوند .

اکنون بایددیدآفرینش به وجوب واضطرار(۲)است ویا به‌قدرت واختیار (۳). دکارت درکار آفرینش شرط وقیدی تصورنمی‌کرد ، و قدرت را به طورتساوی قائل بود، یعنی نبایدگفت : خداوند در فعل خود به نیکی وزیبائی وداد وخرد مقید است ، زیرا نیکی و بدی و

---

la Monade des monades (۱)

liberté (۳) Nécessité (۲)

زیبائی وزشتی وداد وبیداد را خودجعل می‌کند ، وبه حکم او مقرر می‌گردد ، ونتیجهٔ این ورأی تقریباً این می‌شود، که ارادهٔ الهی ارارهٔ «جزافیه» است (۱) . اسپینوزا می‌گفت ؛ فعل پروردگار ایجابی و مقید به ضروریاتی است ، مانند وجود احکام هندسی کــه به غیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنیتس گفت : هیچیك از این‌دوقسم نیست ، چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج ومرج است ، ونتیجه رأی اسپینوزا این می‌شود ، که خدا بی‌اختیار است ، ولیکن این هردونظر را به وجهی تصدیق هم می‌توان کرد ، وبا هم جمع می‌توان نمود به این معنی‌که وجوب و ضرورت دو قسم است : یکی هندسی که منطقی و عقلــی (۲) هم مــی‌توان گفت ، و یکــی اخلاقی (۳) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجهٔ اصل امتناع تناقض است ، مانند این حکم است که دو ودوچهارمی‌شود . ضرورت‌اخلاقی آنست که آنکه اراده‌ای عقلائی دارد ، در امری‌که به دووجه ممکن است واقع شود ، وجه بهتر را اختیار می‌کند واین میانه قدرت بــر تساوی واضطرار است . اختیاراست اما بی قیدنیست ، وچون‌درست تأمل شود دیده می‌شودکه ماهیت مقیدبه ضرورت عقلی واصل‌امتناع تناقض است یعنی به غیر ازوجهی‌که تعقل می‌شود ممکن نیست امــا وجــود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی واصل علت موجبه است ، یعنی ؛ اگر با خیر و صلاح سازگار بــاشد ، ایجاد مــی‌شود وگرنه نمی‌شود (٤) . پس ؛ نسبت به ماهیت رأی اسپینوزا حق است

---

(۱) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست ، واین قسم قدرت را اروپائیان **Liberté d, Indifférencé** میگویند

(۲) **Nécessité géométrique** یا **Nécessité logipue**

(۳) **Nécssiré -métaphysique** یا **Nécessitè morale**

(٤) مثال روشن این سخن اینست : که مثلا متساوی بــودن قطر های دایرهٔ هندسی عقلا واجب است ، ودائره‌ای که قطر هایش متساوی نباشند . فــرضش متضمن تناقض است . وممتنع است وحتی



ونسبت بوجوددکارت حق‌داشت، ودرهرحال ذات‌پروردگارچنانکه از اضطرار و جبر منزه است ، فعل هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست ، در فعل وایجاد قادر ومختار است ، ولی ترجیح بی‌مرجح روا نمی‌داردو به حکمت کار می‌کند .

مسئلهٔ قضا وقدر رالایبنیتس به این وجه حل‌می‌کندکه هرامری که امتناع عقلی نداشته باشد . درحد خودش البته ممکن است ، اما از میان امور ممکن‌آن امری واقع می‌شودکه با امور دیگری‌که بر اومقدم بوده ، وبا اومقارنند سازگار باشد ، برحسب اصل امتناع تناقض واصل علت موجبه ، ومشیت الهی ، جز براین وجه قرار نمی‌گیرد . به این اعتبار می‌توان‌گفت : همهٔ امورمقدر است ، چون رابطهٔ علت ومعلول درکار است ، وبیرون‌آمدن معلول ازعلت حتمی است ، واین‌کیفیت را اروپائیان به لفظی (۱) ادا می‌کنندکه معنی آن وجوب ترتب معلول برعلت است .

نسبت به اعمال انسان هم لایبنیتس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳) به این معنی که تفویض مطلق را قائل نیست ، چون مقدوربودن امور رابنا بر ترتب معلول بر علت وبه حکم قاعدهٔ همسازی پیشین معتقد است بنا براینکه هر امری واقع می‌شود البته معلول امری است مقدم بر اوومتناسب با اموری که مقارن او می‌باشد جبر مطلق را هم معتقد نیست و می‌گوید اختیار است (امربین‌الامرین) زیراکه مختارکسی را می‌گویند؛ که فعلش از روی شعور باشد ، ودیگری اورا مجبورنکند ، وآن فعل ممکن‌باشد



در علم خدا هم صورت نمی‌پذیرد، اما ایجاد دایره امری است‌ممکن، واختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد می‌کند ، و اگر نباشد نمی‌کند واین همان سخن است‌که حکما گفته‌اند : ارادهٔ الهی بر امر محال تعلق نمی‌گیرد ولیکن در امورممکن مختاراست .

(۱) Déterminisme (۲) Fatalité

(۳) Liberté d' indifférence

نه واجب هندسی ، واین هر سه شرط در ارادهٔ انسان موجود است . شعور وعقل وقوهٔ تمیزداشتنش که آشکار است ، اگرچه بیش و کم‌دارد ودر هر حال محدود است . دیگری هم اورا مجبورنمی کند ، چون، هرنفس انسانی یك جوهر فرد است ، وپیش از این گفته‌ایم : که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمی‌آید وهر اثری از اوبروز می کند از نیروی درونی خود اوست ، جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است ، وماننددآفریدگار قدرت تام ندارد. اموری راهم که بر آنها اراده می کند البته امور ممکن است ، یعنی اموری است که می‌تواند نکند یا خلاف آنها را بکند . پس : به این بیان انسان فاعل مختار است ، هرچند مختاربودن اوبا مختاربودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ، ولیکن شك نیست که هر چه می کند با علم به اینست که خلاف‌آن ممکن است ، واین اختیاراست وبه مقتضای‌مرجح بودن امرعمل‌می کند .

این بیان لایبنیتس را در جبر واختیار بعضی پسندیده ، و وافی می‌دانند، اما بسیاری هم می گویند حق اینست که اوبه لفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است ، چه تصدیق می کند که عقل وشعور و نیروی انسان محدود است ، وازاین گذشته قبول داردکه فعل وارادهٔ انسان همه معلول امورمقدم ومتناسب با امورمتقارن او می‌باشند ، و قاعدهٔ همسازی پیشین را خود اواختراع کرده است، وچه‌بسامی‌شود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود ازآنها آگاه نیست . با اینحال چگونه می‌توان معتقد شدکه انسان فاعل مختاراست ؟

آخرین مطلب مهمی که ازعقاید لایبنیتس در امور فلسفی و خداشناسی وچگونگی‌آفرینش باقی مانده است که خاطرنشان‌کنیم ، این است که :آن حکیم شرح مبسوطی دارد دراینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است ، نظر به اینکه آفریدگارکه فاعل مختار است ، بنا بر حکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار می کند. البته نمی‌گوید در دنیا بدی وشروجودندارد، ولیکن اظهار عقیده می کندکه رویهمرفته خیربیش از شراست، وآن

اندازه که بعضی شکایت می‌کنند بدی غلبه ندارد ، چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده ، با همهٔ دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد، بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص وعیب هم که دردنیا هست به خداوند منتسب نیست . آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است ، وبدی ونقص امرعدمی است . مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است ؛ از نقص وعیب مبری نمی‌ماند وسیه روئی ازممکن هرگزجدا نمی‌شود ، وبنابرین وجود شر ناگزیر است ، واز کجا که سودمند نیست ؟ وعلم ما به حکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است ؛ که حکم کنیم به اینکه سودمند است ، وبا حکمت و مصلحت موافقت دارد . وانگهی عالم خلقت را رویهمرفته باید نگاه کرد ، وموارد خاص را نباید میزان گرفت ودر آن صورت دانسته می‌شود که خیر وشرجهان راچون درست بسنجیم ؛ خیر غالب است . وآنچه در عالم آفرینش روی می‌دهد به بهترین وجه است .

هرچند اکثرحکمای پیشین‌هم این نظر را اظهار کرده بودند ؛ که هرچیزی به جای خویش نیکو است ، و لیکن در متأخران و محققانی که ازارباب دیانت نبوده‌اند ، خاصه در اروپا کسی‌به اندازهٔ لایبنیتس دراین باب بحث نکرده ، و مبالغه ننموده است . چنانکه خوش‌بینی (۱) اومعروف وضرب‌المثل شده ، وبعضی ازظرفا به جد وبه هزل سر به سر اوگذاشته‌اند ، و « آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد» گفته‌اند .



پیش از این گفته‌ایم ؛ لایبنیتس در همهٔ رشته‌های معارف وارد

---

(۱) Optmisme این خوش بینی را درزبان فرانسه به این عبارت ادا می کنند که مثل شده است ؛ «در این عالم که بهترین عوالم ممکن‌الوجود است همه چیز به بهترین وجه است .»

Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondès Possibles

شده ، وتحقیقات گرانبها نموده است . ولیکن نظر ما در این کتاب همه متوجه به مباحث فلسفی است ، وبه مسائل دیگر نمی‌پردازیم ، در اخلاق واصول ومبانی دیانت وسیاست وحقوق وعدالت هم گفتگو بسیار دارد ، ولیکن تحقیقاتش دراخلاق برآنچه دیگران گفته‌اند ، چیزی نمی‌افزاید وعلم اخلاق اومبتنی بر همان اصول فلسفی اواست که به‌آسانی می‌توان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط به عالم عیسویت است ، برای ما چنداز سودمند نیست ، وبه همین اندازه‌که سررشتهٔ عقاید فلسفی لایبنیتس را به دست دادیم . دانسته می‌شود که وجود اودرعالم علم وحکمت چه تأثیر بزرگ داشته است .

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز (۱) در سال ۱۵۸۸ در یکی از شهرهای کوچك انگلستان زاده، ودرسال ۱۶۷۹ درنود ودوسالگی درگذشته است. پس ازانجام تحصیل بهرهٔ اومعلمی وندیمی بزرگزادگان شد، وقسمت مهمی ازدورهٔ زندگی اومصادف با انقلابات انگلستان بود، ازاین‌رو بارها بمسافرت ازانگلستان بیرون رفت، گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دوربودن ازناامنی وغوغای انقلاب. ازجمله مدتزمانی درفرانسه مقیم وبا فضلای آن کشورهمنشین بود. معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بود، اما فلسفهٔ اسکولاستیك راکه‌آن زمان بنیاد علم بودنپسندید، واوازکسانی اَست‌که با فرنسیس بیکن و دکارت در خراب‌کردن اساس اسکولاستیك همکاری کرده است. در چهل سالگی به ریاضیات وطبیعیات پرداخت، و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت. در حدود پنجاه سالگی به فلسفه مایل وبیشتر به حکمت عملی، یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد، ودر این رشته‌کتابهای چند تصنیف نمود، و تحقیقاتش دراین مباحث غوغا بلند کرد. و به مشاجره بلکه به مخاطره دچار شد، به بیدینی هم متهم گردید. و یك اندازه جهان گردی و سرگردانیش از این راه بود. با آن که از حکمای درجهٔ

(۱) Thomas Hobbes

اول نیست ، چون محقق وصاحب فکر بود ، وعمری دراز کـــرد و به پیری رسید کم کم محترم ومعتبر گردید، نظریا تش در افکار تأثیرمهم نموده ومخصوصاً در تأسیس علم نفس وعلم اجتماع مدخلیت تام داشته است ، تصنیف مهم او در این مباحث دو کتاب است یکی که به زبان انگلیسی است «لویاتان» (۱) نام دارد و دیگری به زبان لاتین به نام «اهل شهر» (۲) معروف است .



از حکمای انگلیسی کسانی که صاحبنظر و محقق بوده، وازخود رأی مستقل داشتند همه به مشرب اهل حس و تجربه متمـــایل و در فلسفه مذهب‌مادی را می‌پسندیدند، سردفتر آنها درپایان‌سدهٔ شانزدهم وآغاز سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن است که درجلد نخستین این کتاب به قدر کفایت اورا شناسانیده ایم هابز که اینك مختصری ازعقـایدش را بیان می کنیم در جوانی درك خدمت فرنسیس بیکن را نموده ودر علم ازاو پیروی‌کرده ولیکن بیش از اوبه برهان قیاس وفلسفهٔ اولی توجه داشته و از این جهت به دکارت نزدیکتر است و بـــا فیلسوف فرانسوی معاصر بوده وازفضلائی است که بر رأی های او اعتراضات کرده ومباحثات نموده است .

تعریفی که هابز از فلسفه می‌کند اینست : شناخت معلولها بـــه علت، وشناخت عِلتها به معلولشان به وسیلهٔ استدلال درست، استدلال وفکر درست یعنی : جمع‌کردن معلومات با هم ، یا جدا کردن آنها از یکدیگر، به عبارت دیگر : فلسفه یعنی تجزیه وترکیب ، وتجزیه وترکیب تنها به اجسام تعلق می گیردوغیرازجسم هرچه هست موضوع فلسفه وعلم نمی‌تواند باشد ، ومربوط به دین وایمان است .

پس : علم وفلسفه با جسم سروکار دارد؛ خواه جسم طبیعی یعنی

---

(۱) **Leviathan** نام اژدهای هولناکی است که در تورات مذکور است ، و مقصود مصنف از این اژدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد .

(۲) **De Cive** و مقصود سیاست مدن است.

جماد ونبات و بدن های حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی ومدنی یعنی مردم و اقوام و ملل (اخلاق و سیاست) ودر همهٔ این علوم مدارعمل برتجربه وحس است ، و فکر وتعقل نیز بنیادش برحس است . محسوسات به وسیلهٔ حافظه در ذهن اندوخته می‌شود ، و معلومات را تشکیل می‌دهدکه جمع وتفریق آنها فکر وتعقل را می‌سازد .

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء درمحیط احداث می‌شود و به وسیلهٔ اعصاب به مغز انسان می‌رسد ، و نکته در اینجا است ؛ که محسوسات همه جز حرکاتی که درمغز و بدن انسان واقع می‌شود چیزی نیست ، وحادثات وعوارضی که به نظر ما می‌رسد همه توهم است ، چنانکه به تجربه می‌بینیم که چون بـه چشم ضربتی وارد می‌آید، اگر چه درشب تاریك باشد چشم برق می‌زند وروشنائی حس می‌شود ، وحال آن که نوری درمیان نیست .

نفس یا روح (روان) هم امرغیرجسمانی نیست ، و میان حیوان وانسان تفاوت درشدت وضعف مدارك است. وما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که برما مسلطند ، و اختیاری ازخودنداریم. عقل هم ازنفسانیات جلوگیری نمی‌کند و محرك انسان در اعمال تنها مهر وکین وبیم وامیداست . هرحرکتی که درنفس واقع می‌شود اگر با زندگانی ملایم ومساعد است خوش آیند می‌باشد ، وانسان آن را خواهان است ، واگرمنافی ومزاحم باشد ناخوش آیند است ، وشخص ازآن می‌گریزد . مبدأ رنج وخوشی و الم ولذت همین است ، وداعی انسان هم برآنچه می‌کند جز گرائیدن به خوشی و پرهیزازناخوشی چیزی نیست، یعنی میزان اخلاق وبنیادش برسودوزیان است، ونیك وبد اموری نسبی می‌باشند، یعنی حسن وقبح اموربرحسب سودوزیان آنها است ، ونیك وبد و داد وبیداد درنفس امر وحـد ذات حقیقت ندارد وآنچه مصلحت وخیر شخص در او است همان نیك است و داد است ، پس : مایهٔ کارهای انسان خودخواهی است .

دینداری ازترس کیفر وعذاب است ، وحتی شفقت ودلسوزی که کسی بربیچارگان می‌آورد از رنجی است کـه می‌برد ، چـون تصور

می‌کند که ممکن است به خود او همان بیچارگی روی دهد.

اکنون هیئت اجتماعیه را به نظر بگیریم . به عقیدهٔ هابز اینکه گفته‌اند؛ طبیعت انسان مدنی واجتماعی است ، خطا است . در حال طبیعی انسان دشمن انسان است ، واین عبارت ازهابز معروف است؛ که انسان برای انسان گرگ است (۱) . هرکس هرچه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد ، بنابراین همه با همه درجنگ خواهند بود، وهرکه نیرویش بیشتر است پیش می‌برد، واین حقی است طبیعی ، جز اینکه به این وضع امنیت میان مردم نخواهد بود ، و زندگانی تلخ و دشوار است ، چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعیه امنیت است پس : مصلحت وسعادت در اینست که وسیلهٔ استقرار امنیت را فراهم‌کنند ، وآن اینست که هرکس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند ، وپای بند عهد و پیمان شود . ازاین رو است‌که مردم برحسب تراضی وتبانی برای حفظ امنیت وپرهیز ازجنگ وجدال دائمی قواعد وقوانین وضع می‌کنند وخودرا به‌آن مقید می‌نمایند، جزاینکه رعایت قوانین‌وحفظ امنیت میان مردم به خودی خود صورت نمی‌پذیرد ، پس : صلاح در اینست که امور خویش را تفویض یکنفرنمایندکه او با قدرت واختیار تام آنها را اداره‌کند، وامنیت رابا نیرو و زورنگاه بدارد وبرای چنین مدیری هیچگونه قید وبند روا نیست .

باری هابز درکارهای دنیا بدبین است ، وفلسفه‌اش مادی است؛ بنیاد علم را حس می‌داند وبنیاد اخلاق را سود وزیان وبنیادسیاست را زور واستبداد می‌پندارد ، وقدری ازاین عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که درکشور او دست داده ، واز آن جهت آزار کشیده و اگر خیروآسایشی دیده درحمایت بزرگان وپادشاهان بوده‌است درهرحال می‌توان‌گفت ، عقایدی راکه بسیاری اشخاص دردل دارند وبه زبان

---

(۱) این عبارت به زبان لاتین چنین است :

Homo homini Iupus

نمی‌گویند یا عمل می‌کنند وخلافش را مدعی هستند ، هابز صادقانه بیان کرده وتحت قواعد واصول آورده است .

بخش دوم

لاك

«جان‌لاك» (۱) یکی ازبزرگترین حکمای انگلیس ، در سال ۱۶۳۲ زاده ودرهفتاد ودوسالگی در۱۷۰٤ درگذشته است . پس‌از تحصیلات عمومی چون فلسفهٔ اسکولاستیك را نمی‌پسندید به طب پرداخت ، ضمناً با بعضی ازبزرگان هم رابطه داشت و به این‌واسطه درپاره‌ای ازکارهای کشوری نیز دخالت یافت . به خارج انگلستان هم مسافرت کرده وخصوصاً درپاریس وهلاند مدتی اقامت نموده است به واسطهٔ عقاید سیاسی که داشت مدتی ازعمر گرفتار آزارمخالفان بود، اما جزئیات وقایع زندگانی اوچیزی نیست که نقل‌آنها سودی داشته باشد . درمسائل اخلاقی وتربیتی واقتصادی ومذهبی وسیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم اوکتاب فلسفهٔ اواست که « تحقیق در فهم وعقل انسانی» (۲) نام دارد وتقریباً تمام آنچه ازفلسفهٔ اوبیان خواهیم‌کرد نقل ازآن‌کتاب است .



بارها گفته‌ایم ، که یکی ازمسائل غامضی‌که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده ، مسئلهٔ چگونگی علم انسانی است ، یعنی اینکه ، انسان چگونه علم پیدا می‌کند؟ وادراکات به چه وسیله برای اوحاصل می‌شود ؟ وچه‌اندازه حقیقت دارد؟ وتاکجا با واقع مطابق است ؟

---

(۱) John Locke (۲) به زبان انگلیسی
Essay concerning human understanding
Essai sur L' entendement humain به زبان فرانسه

ونیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را این قسم حل کرده بودند: که بعضی ازمدرکات به واسطهٔ حواس پنجگانه، یعنی به وسیلهٔ تن دست می‌دهد، وبعضی اموررا هم انسان به وسیلهٔ عقل که امری مجرد واز تن جدا است درمی‌یابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است، مدرکات حسی رامتغیر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند، و معتقد بودندکه معلومات عقلی درنفس انسان آشکار یا پنهان موجود است، وباید کوشید که هرچه ازآن معلومات پنهان و بالقوه است؛ آشکار وبالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطو است ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درك می‌کند وادراك کلیات ومجردات مخصوص عقل است؛ بعضی‌هم مانندابیقوریان ورواقیان علم انسان را منحصر به محسوسات دانستند، ومعقولات را نتیجهٔ محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی‌نوریخت، محسوسات را فقط وسیلهٔ تشخیص سود وزیان‌چیزهای‌خارجی برای‌تن پنداشت، وتحقیق کرد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل می‌شود با واقع مطابق نیست، وبنا براین در علم اعتماد برعقل باید باشد، واظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته ازتصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن می‌شود و آنچه ذهن خود به قوهٔ متخیله جعل می‌کند، معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است به عبارت دیگر: آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که‌کارتزین شمرده شده‌اند، این عقیده راداشتند وتصدیق می‌کردند، وپیش ازاین گفته‌ایم، که‌آنان رااصحاب عقل نامیده‌اند.

در خود انگلستان هم ازمعاصران لاك کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند، ودرباب وجود معانی فطری با دکارت موافق بودند، اما لاك که دربسیاری ازچیزها با دکارت موافقت داشت، در

---

(۱) Idées innées

جاب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل انسان» از این رو نگاشته شده، و آن نخستین کتابی است که درچگونگی علم انسان به تفصیل وارد گردیده ، و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا دراین باب نموده‌اند ، ودر واقع لاك ازمؤسسان روانشناسی علمی می‌باشد. اینك خلاصه واصول مطالب آن کتاب را به دست می‌دهیم .



به عقیدهٔ لاك معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست، چه ، اگرفطری بود درذهن همواره حاضرمی‌بود ، مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است ، اما انسان ازآنها آگاه نیست و این سخنی است بی معنی وتناقض دارد .

ونیز اگرمعلومات انسان فطری بود ؛ همه‌کس آنها رامی‌داشت وحاجت به تحصیل نبود، وحال‌آنکه‌آشکاراست‌که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمی‌شود ، ومی‌دانیم که کودکان ووحشیان و عامیان بسیاری ازمعلومات را ندارند ، واگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که معلومات انسان مکتسب ونتیجهٔ تجربه است ، جز اینکه بسیاری ازآنها راشخص ازکودکی کسب می‌کند،وبه این واسطه چنین‌می‌نماید که ازآغاز زندگانی‌آن معلومات را دارد، وحال‌آنکه ازآغاززندگی بنای‌کسب معلومات را می‌گذارد و همه را به تدریج درمی‌یابد.

اینکه می‌گویند ، بعضی معانی هست که همهٔ مردمان آنهـا را تصدیق دارند ، واین دلیل برفطری بودن آنها است ، اشتباه است، چون مسلم نیست‌که آن معانی راهمه‌کس تصدیق داشته باشد و بـر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمی‌شود ، و می‌توان گفت ، آن معانی ر' همه ازیکدیگر کسب می‌کنند .

بعضی مفهوم ها را هم که ادعا کرده‌اند فطری هستند، یاممکن است چنین به نظرآیند لاك برمی‌شمارد وتحقیق مـی‌کندکـه فطری نیستند مثلا: مفهوم تساوی (اینهمانی) ویگانگی وجزء و کل وجوهر وخدا و پرستش ومانند آنها ، چنانکه :درباب مفهوم خدامی‌گوید، بسیاری ازاقوام هستندکه هیچ تصوری ازخدا ندارند، بلکه درزبان

آنها لفظی برای این معنی نیست . از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند ؛ آیا همه تصوری که از خدا دارند یکسان است ؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند ، آیا تصوری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما وعرفا دارند ؟ وآیا این تصورها را با این اختلافها می‌توان فطری دانست؟

و اما اینکه ؛گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است ، آنهم اشتباه است . بعضی خواهشها و آرزوها را می‌توان گفت فطری است . مانند: آرزوی خوشی و بیزاری از رنج، اما اینها طبایع است نه حقایق ، واصول اخلاقی یعنی حسن وقبح در مردم عمومیت ندارد ، وبسا امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیبا است . بعضی چیزها دریك دیانت ممنوع وحرام است، و دردیانت دیگر جایز ومباح . بعضی اقوام وحشی را می‌بینیم که آدم می‌خورند واینکار را نه برسبیل اتفاق، واز روی هوای نفس یا اضطرارمی کنند بلکه جایز و مستحسن می‌دانند . از این گذشته چیزهائی هم که اکثر مردم نیکو یاواجب می‌دانند ، اگر بپرسی چرا نیکو ویا واجب است یکی می گوید ؛ چون حکم خدا است ،دیگری می گوید ؛ چون شرافت انسان این قسم مقتضی‌است ، سومی می گوید: دل گواهی می‌دهد . پس با این اختلافات چگونه می‌توان این اصول را فطری دانست ؟ وچه بسیار عقاید واصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می‌بینی ؛ فلان پیرزن یا فلان دایه درکودکی به ذهن ما فروبرده ، و به طول زمان وانس وعادت برای ما حکم خدا وعقیدهٔ صحیح شده ، وما نند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته ایم .

وچون معانی وتصورها فطری نشد ، تصدیقها و احکام وقضایاهم که ازآنها ساخته می‌شود به طریق اولی فطری نخواهد بود ، و البته مقصود این نیست که درعالم حقایقی نیست ؛ و اصول وقواعدی وجود ندارد ، عالم خلقت همانا حقیقتی دارد وقوانینی برحسب طبیعت برآن حاکم است ، اما این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان به فطرت معلوم باشد وحاجت به اکتساب نداشته باشد .

درفطری دانستن معلومات حقیقت اینست : که چون دیده اند بعضی احکام وقضایا مورد تصدیق همه‌کس است ، ونیز بـه عقل خود رجوع کرده وآنها را درست یافته ومحل تردید ندانسته اند ، چنین پنداشته اند، که از روزی‌که به دنیا آمده اندآن حقایق رامی‌دانسنه وتصدیق داشته اند پس : دنبال کشف مبدأ ومنشأ آنها برنیامده‌اند؛ بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته‌که بگویند این حقایق را خدا دروجود انسان سرشتـه است و طبیعی وفطری اومی‌باشد .

ونیز گفته‌اند : بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چون‌که دل به‌درستی آنها گواهی می‌دهد ووجدان(۱)حکم می‌کندولیکن‌اگر درست تأمل شود دانسته می‌شودکه وجدان مردم مختلف است ، ودل همه‌کس به یك چیز گواهی نمی‌دهد وچه بسیار چیزها هست‌که دل به آنها گواهی می‌دهد . و وجـدان حکم می‌کند ، ولی سبب حقیقی آن انس وعادت است واگر غیر از این بود وحسن وقبح کارها به فطرت معلوم بود به تعلیم وتربیت اخلاقی حاجت نبود.

درفصل پیش‌گفتیم : که لایبنیتس با لاك در این عقیده مخالفت کرد ودر مقابل کتاب او که این‌تحقیقات درجزء اول‌آن به عمل‌آمده وتحقیقات دیگرش در بارهٔ علم انسان ، همه مبتنی بـر همین نظر است . کتابی‌به نام «تحقیقات تازه دربارهٔ فهم‌وعقل انسانی»نگاشت وبیان‌کردیم‌که چگونه وجود معانی فطری راتوجیه‌کرد ومعلوم‌نمود که بسیاری ازمدرکات انسان در ذهن اوبالقوه هست ، وپنهان است واینکه می‌گوئیم : معانی برای انسان فطری است ، غرض این‌نیست که همهٔ معانی در ذهن اودرهمه حال حاضر و بالفعل موجود است ، بلکه غرض اینست‌که : انسان قوهٔ درك وکشف‌آن معانی رادارد ، و یقین است‌که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی‌بود ، نمی‌توانست‌آنها را دریـابد چنانکـه در ذهـن حیوان بهیچ وسیله نمی‌توان‌آن معانی را وارد نمود . واشتباه‌لاك ازاینجا برخاسته‌است

Conscience (۱)

که حقایق واجب وضروری را با حقایق ممکن وعادی فرق نگذاشته است ، واگر فرق گذاشته بود بر مـی‌خورد به اینکه حقایـق واجب همچون اصل امتناع تناقض وماننددآنها چاره ندارد از اینکه درعقل انسان به فطرت موجود باشد ، ومعلومات وتصوراتی که می‌توان گفت به تجربه ومشاهده برانسان معلوم می‌شود فقط آنها است که عقل بـه وجوبشان حکم نمی‌کند واز انکارشان امتناع ندارد(۱) .



مندرجات کتاب لاك منحصر به نفی معانی فطری نیست ، و پس از فراغ از این مبحث وارد می‌شود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست ؛ پس ؛ انواع مختلف معانی را ازمد نظر می‌گذراند ، وازجهات چند تقسیم می‌کند ، ومنشأ آنهـا را بـه دست مـی‌دهد و اشتباهاتی که درباب آن معانی برای مردم دست داده، معلوم می‌سازد، ودر چگونگی آنها به تفصیل تحقیق می‌کند ونکته سنجی‌های دقیق می‌نماید واعمال دماغی انسان راکه منتهی به درك آن معانی می‌شود تشخیص می‌دهد، واحوال نفسانی که ازآنها ناشی می‌شود معین می‌کند، ونتایج اخلاقی که حاصل می‌شود به دست می‌دهد ، چگونگی الفاظی راکه دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده ، بالاخره کیفیت حصول علم ومعرفت را به وسیلهٔ آن معانی ومفهوم‌ها در نظر می‌گیرد ، وما اگـر بخواهیم در این جملـه وارد شویم سخن دراز می‌شود، پس ناچار مهمترین آنهارا به اشاره می‌گذرانیم تا نمونه‌ای ازتحقیقات اوباشد . می‌گوید :

ذهن انسان درآغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بـر آن نگاشته نشده باشد ، ولی کم کم تجربه معلومات رادرآن نقش می‌کند، وتجربه دوقسم است : یکی احساساتی که از اشیاء خارجی درمی‌یابد دیگر: مشاهدات درونی که به تفکر وتعقل برای او دست می‌دهد ، وتعقل معلومات حاصل در ذهن را می‌پرورد ومی‌ورزد . مطالعه در احوال کودکان این سخن را به درستی روشن مـی‌کندکـه چگونـه

---

(۱) این تحقیقات ازباب اول کتاب لاك با نظر به باب اول از کتاب لایبنیتس گرفته شده است

ذهنشان روز به روز به واسطهٔ تجربه ، یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می‌یابد ، ودر هرحال هیچیك از معلومات وتصورات نیست که به یکی از این دومبدأ یعنی حس وفکر منتهی نشود، وفکر وتعقل هم پس ازآن پیش می‌آیدکه محسوساتی در ذهن وارد شده باشد ، و اینکه گفته‌اند : نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست ، وخلاف آن مشهود است ؛ واین ادعا چنان است که بگویند : جسم همواره‌درحال حرکت است، وحرکتش دیده نمی‌شود، یا بگویند، شکم همیشه گرسنه است ، ولی بعضی اوقات متوجه نیست .

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است ، مانندآئینه‌که در اوعکس می‌افتد وتعقل هر اندازه عالی باشد جز حس ومشاهدهٔ درونی منشأ دیگر ندارد ، و از عبارات معروف لاك است که « جز آنچه به حس درآمده باشد. هیچ چیز در عقل نیست» وجواب لایبنیتس‌هم معروف است که گفته است : «آری جزآنچه به حس درآمده باشد هیچ‌چیزدر عقل نیست ، مگر خود عقل» چون خودلاك منکر عقل نیست .

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است : بسیط و مرکب . مفهوم بسیط به وسیلهٔ حس یا فکر حاصل می‌شود ، و ذهن نسبت به آن منفعل است ؛ یعنی فقط پذیرنده است . همین که آن معانـی را دریافت‌کرد،آنها را به قوهٔ فاعلی با هم جمع می‌کند، ومعانی مرکب را می‌سازد وذهن انسان جز این دو قسم معنی نمی‌تواند دربر داشته باشد ، وهمچنانکه انسان نسبت به امور مادی جز جمع وتفریق‌مواد کاری نمی‌تواند بکند و نه یك ذره می‌تواند ایجادنماید، و نه یك ذره را می‌تواند معدوم بکند نسبت به معانی و تصورات هم چنین است .

بعضی‌ازتصورات بسیط ازراه یك حس تنها حاصل‌می‌شود، مانند

---

(۱) یادآوری می‌کنیم ، که در اینجا معنی ومفهوم وتصور هر سه ترجمهٔ Idèe است به اعتبارات مختلف ، وهرسه را مـی‌آوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد ، گاهی هـم ناچار می‌شویـم همین‌کلمه را علم یا معلوم ترجمه‌کنیم .

رنگ وآواز ومزه وبو و گرمی وسردی ، ویکی از آن تصورات مهم که به وسیلهٔ لامسه حاصل می‌شود تصور «جرم» (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی ازتصورات از راه چندین حس حاصل می‌شود وبیشتری به واسطهٔ باصره ولامسه ، مانند : زمان وبعد یا فضا وحرکت وسکون وشکل . تصورهای بسیطی‌که از راه فکر حاصل می‌شود ، تصور ادراك است واراده و قدرت و وجود و وحدت والم و لذت ومانندآنها .

تصورات ومعانی بعضی مثبت‌اند وبعضی منفی . تصورهای مثبت مانند گرمی و روشنائی است ، و تصورهای منفی مانند سردی و تاریکی .

آنچه درعقل وارد می‌شود وذهن درك می‌کند ، تصور یامعنی یا مفهوم است ، ولی قوه‌ای راکه در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد می‌کنند «خاصیت» (۲) می‌گوئیم مثلا : سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است ، ودر برف خاصیت است ، وخاصیت دو قسم است . بعضی ذاتی جسمند و ازآن منفك نمی‌شوند وآنها را خاصیت نخستین می‌نامیم مانند : جرم وبعد وشکل وعدد وحرکت یا سکون. بعضی خاصیت‌ها مربوط به ذات جسم نیستند ، وعرضی‌اند وفقط احساساتی هستندکه به واسطهٔ خاصیت‌های نخستین در ذهن ایجاد می‌شوند مانند، رنگ وبو وآنها را خاصیت های دومین می‌گوئیم.

ایجاد مفهومات در عقل به واسطهٔ اینست‌که اوچندین قوه‌دارد، یکی «ادراك» (۳) که نخستین مرحلهٔ علم است ، دوم «حفظ» (٤) که معلومات را در ذهن نگاه می‌دارد ودرموقع به یاد(٥) می‌آورد،

---

(۱) مصنف برای این معنی لفظی به‌کاربرده است‌که گاه جمود وگاه استحکام باید ترجمه‌کرد(به فرانسه Soliditè) ولیکن‌منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است ، وما جرم را مناسب‌تر دانستیم

(۲) Qualité

(۳) Perception

(٤) Rétention

(٥) Mémoire

سوم «تمیز» (۱) که معانی را از یکدیگر جدا می‌کند و تشخیص می‌دهد. چهارم «سنجش» (۲) که نسبت بیان معلومات را درمی‌یابد. پنجم «ترکیب» (۳) که معانی بسیط را با هم، جمع کرده معانی مرکب می‌سازد. ششم «تجرید» یا «انتزاع» (٤) که یك معنی جزئی را که از مشاهدهٔ یك فرد معلوم شده، از مقارناتی که همراه دارد جدا می‌کند، ومفهوم کلی می‌سازد.

این شش قوه که برشمردیم پنج قوهٔ اول میان حیوان و انسان مشترك است وششمی مخصوص انسان است، وسه قوهٔ اول فقط انفعالی است ودر سه قوهٔ آخر نفس فعالیت دارد و به واسطهٔ این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را می‌سازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصور «حالات» (۵) تصور «ذوات» (۶) تصور «اضافات» (۷)

مثلا تصور مکان وشکل و دوری (مسافت) حالتهای ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که به باصره ولامسه حاصل شده اند، و تصور موقع وساعت وروز وسال ومانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و پی درپی بودن چیزها که به واسطهٔ پیاپی آمدن تصورات در ذهن حاصل می‌شوند، وتصور متناهی ونامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدارمی‌باشد. واگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی وجاوید ازکجا به ذهن ما وارد شده؛ درصورتی که چیزی در خارج نیافته ایم که زمان یا مقدارش بی نهایت باشد؛ لاك جواب می‌گوید، این تصورات معانی منفی می‌باشند، چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند. تصور نامتناهی چنان که لفظش دلالت دارد؛ ازنفی حد ونهایت حاصل می‌شود به واسطهٔ اینکه ذهن توانائی دارد که بر هر مقداری، مقداری تازه بیفزاید، ولازم نیست بی نهایتی را به طور مثبت ادراك کند، و نباید اشتباه کرد تصور بی نهایت بودن زمان

(۱) Discernement
(۲) Comparàison
(۳) Composition
(٤) Abstraction
(۵) Idées de modes
(٦) Idées de substances
(۷) Idées de relation

یا فضا یاعدد را، با تصور زمان یا بعد یا عدد بی‌نهایت؛ چه بی‌نهایت بودن مقدار را می‌توان پذیرفت به واسطهٔ همین که می‌توانیم بـر هر مقداری مقدار دیگر بیفزائیم ؛ اما مقدار بی نهایت را نمی‌تـوان تصور کرد ، یعنی ادراك وذهن ما گنجایش مقدار بی نهایت راندارد به عبارت دیگر ، بینهایت‌بودن زمان یا بعدیا عدد را تعقل و تصدیق می‌توان کرد ، اما تصور نمی‌توان نمود .

یکی دیگر ازاین تصورها تصورقدرت و توانـائی است ؛ یعنی چون تغیر را درچیزی می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که چیز دیگری آن تغیر را سبب شد ؛ تصور توانائی بر انفعال برای چیز نخستین، وتصور توانائی فعل برای چیز دومین به ذهن می‌آیـد . و بهترین وجه ادراك توانائی ، آنست که شخص درخود مشـاهده می‌کند کـه فکری یا عملی را می‌تواند بکند ومی‌تواند نکند ؛ واز اینجا تصور اراده درذهن حاصل می‌شود ،که توانائی به فعل یا ترك فعل است ، و چون اراده را به کار بیندازیم آن را عزم وقصد گوئیم .

اما تصور ذوات این قسم روی می‌دهدکه ذهن در بعضی موارد متوجه می‌شودکه یك عده ازتصورات بسیط که به وسیلهٔ حواس مختلف حاصل می‌شوند ، همواره با هم هستند بنابراین مجموع آن تصورات را یك چیزمی‌انگارد. مثلا ذاتی که آن را خورشید می‌نامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی وروشنائی وگرمی و حـرکت منظم دائمی ،که چون این مجموعه همیشه باهمند یك چیز پنداشته شده و آن را خورشید نامیده اند . پس اهل‌تحقیق به تشخیص جوهروعرض قائل شده‌اند؛ وفرض کرده‌اند موضوعی‌هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید می‌کند، وآن موضوع خیالی را جوهر وآن صفات را عرض خوانده‌اند، ولی ما جوهرخالی ازعرض را بهیچوجه نمی‌دانیم چیست . واین فرض مانند آن است که بعضی می‌گـویند ؛ زمین برروی شاخ گاو است . وگاو برپشت [illegible] وسنگ‌پشت درآب است ، وچون بپرسی آب [illegible] ندانند . حکما هم از اینجهت گرفتار مشکلات [illegible] انسان جـز بر اعراض برچیزی معرفت ندارد . [illegible] اعـراض تجاوز

کنند، و گمان کرده اند: برحقیقت معرفت یافته‌اند .

آمدیم برسر تصور اضافات که عبارت است از: نسبت دادن چیزی به چیزی ، مهم ترین آنها تصور علت ومعلول است ، به این معنی: که چون تبدلهائی همواره بریك سان دراحوال چیزها مشاهده می کنیم،و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدلها را می‌دهند پس آن تبدلها را معلول ، و چیزهائی که این تبدیلهــا را مــی کنند ، علت می‌نامیم . و نیز ازهمین راه تصور آفرینش وزایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می‌شود .

کهنگی و تازگی وپیری وجوانی وپس وپیش وزیر وبالاوشدید وضعیف ومانندآنها ؛ تصورهای اضافی هستند که مربوط به زمــان و مکان وکمیت می‌باشند. ملاحظات دیگری که در خصوص تصورات هست اینست، که بعضی ازآنها روشننند وبعضی تیره ومبهم ، وبعضی حقیقی هستند . یعنی به ازاء آنها حقیقتی درخارج هست ، وبعضی مــوهوم و تخیلی‌هستند (تصورات بسیط همه حقیقی، وتصورات مرکب که مخلوق ذهن ماهستند؛ بعضی حقیقی و بعضی مخیلند) وبعضی تامند وبعضی ناتمام (برحسب اینکه حقیقت آنها را تمام می‌دانیم یا اینکه معرفت ما برآنها ناتمام است) وبعضی صحیح‌اند وبعضی غلط ، ودربارهٔ همهٔ این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم به‌آنها بپردازیم سخن‌دراز می‌شود (۱) وما چنانکه پیش گفته ایم : فقط فهرست مختصــری از مطالب مهم کتاب لاك را به دست می‌دهیم ، وازوارد شدن درانواع و اقسام معانی وچگونگی آنها ونکاتی که درآنها هست واستفاده ای کــه ازآنها می‌توان کرد ، واموری که ازآنها باید پرهیز کرد تاخطا دست ندهد ، وبسیاری ازجزئیات آنها، ناچار تن می‌زنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتــاب ما شرح و بسط دارد و همه قــابل توجه است .



---

(۱) این تحقیقات ازباب دوم کتاب لاك گرفته شده است .

نظر به اینکه انسان معانی ذهنی خودرا به لفظ درمی‌آورد ، و میان لفظ ومعنی مناسبات تام دائمـــی هست ، پس ؛ لاك بـــه مناسبت تحقیق درمعانی به مبحث الفاظ نیز وارد شده ، ویکی از مـــؤسسان فلسفهٔ لغت گردیده است. و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را به اشاره خاطرنشان کنیم ازاینقرار؛

خداوند چون طبع انسان را مدنی واجتماعی ساخته ، بـــرای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند، قوهٔ وآلت سخنگوئی به ایشان داده است ، از این رومردم جعل الفاظ کـــرده‌انـــد ؛ یعنی بعضی صوتها را نمایندهٔ بعضی معانی قرار داده انـــد ، و اینکار را فقط به اختیار خود کرده‌اند، و ازهیچ سوالزامی نداشته وبه رعایت شرایط خاصی‌مقید نبوده‌اند، واینکه بعضی مردم میان‌الفاظ ومعانی، مناسبت وارتباط طبیعی وضروری فرض‌کرده انـــد خطا است ؛ چه ؛ اگر چنین بود نوع بشرهمه یك زبان داشتند ، وحـــال آنکـــه چنین نیست ؛ سهل است اهل یك زبان هم همیشه سخن یکدیگـــر را بـــه درستی فهم نمی‌کنند

اگر به سخن‌گفتن‌کودکان توجه‌کنیم ؛ درمی‌یابیم کـــه در آغاز آنچه به لفظ ادا می‌کنند معانی جـــزئی‌است ، نخستین الفاظی کـــه می‌گویند مادر وپدر ودایه است،ولیکن وقتی‌که مادرمی‌گویند شخص مادر خود را درنظر دارند ، نه مادر را بطور کلی، پس ازآن چون مردان و زنان دیگر می‌بینندکه شبیه به پدر و مـــادرایشان هستند ؛ کم‌کم معنی کلی مردیازن در ذهن ایشان حاصل می‌شود . ویقیناً در نوع بشر درآغازهمچنین واقع شده ، وهمهٔ الفاظی‌که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است ؛ وچون چیزهائی‌که بـــا آنها سروکار پیدا می‌کردند واموری‌که به‌آن مبتلا می‌شدند بسیـــار شد ، ناچار برای اینکه الفاظ بیشمارنشوند نظر به شباهت چیز هـــا بهـــ یکدیگر اختلافات جزئی را درآنها کنارگذاشته ، وبهمهٔ چیز هـــای متشابه یك نام داده ، ومشابهت ها را انتزاع‌کرده‌اند . وبه این‌وجه معانی کلی درذهن انسان ساخته شده است . پس‌کلی حقیقتی ندارد،

وذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است ، و اینهمه مباحثاتی که دربارهٔ حقیقت کلیات کرده‌اند ؛ پوچ و بیحاصل بوده است . اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کـرده ، و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده، ومتوجه نشده‌اند که موجودات همواره درحال تغییر وتبدیلند، ودر قالبهای ثابت ریخته نشده‌اند، و« مقولات ده‌گانه»و«صورنوعی» و «نفس نباتی» وحیوانی وبسیاری دیگر ازامورکه به طور کلی گفته می‌شود ؛فقط لفظ وصوتندکه ضعف ادراك بشرآنها را سرپوش‌نادانی خودقرار داده است .

نکتهٔ دیگر اینکه ، همچنان‌که معانی اولی کـه درذهن انسان تشکیل می‌شود ، ناشی ازحس است ، الفاظی هم‌که بشر جعل کرده ، درآغازهمه برای محسوسات بوده ، سپس چون ذهن مردم وسعت‌یافته وقوهٔ تجرید وانتزاع پیدا کرده ،کم‌کم معانی‌الفاظ منقول شده وآنها را به معانی معقول دلالت داده‌اند ، وحتی‌الفاظی‌که بـرکار وعمل و برچیزهائی‌که یکسره ازحس دورمی‌باشند دلالت می‌کنند، در آغـاز ازمحسوسات برآمده اند . وشاهد این مدعا اینست‌کـه هنوز بعضی مفهومهای معنوی را به الفاظ مربوط به‌احساسات تعبیرمی‌کنیم ،مثلا می‌گوئیم : ازفلان کارسیر شدم و به فلان امرتشنه‌ام ، و از فلان کس دل برکندم ، ونیز می‌دانیم‌که انگاشتن ازنگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند . و یقین است‌کـه اگـر مبدأ همـهٔ الفـاظ را می‌توانستیم معلوم‌کنیم؛ می‌دیدیم‌که همهٔ معقولات به محسوسات منتهی می‌شوند .

پس ، الفاظ همه درآغاز دال بر جـزئیات بوده‌اند ، ومعلـوم کردیم‌که همه بر محسوسات دلالت داشته‌اند ، وکم‌کم بـه استعاره و

---

(۱) شواهدی‌که لاك برای امثال این الفـاظ آورده ، البته از زبان انگلیسی است ، و چیزهای دیگری است . ما از زبان فـارسی شواهد آوردیم ؛ تا خوانندگانی‌که زبان خارج نمی‌دانند دریابند.

برحسب مناسبت به معقولات نقل شده‌اند (۱)

***

باب آخر کتاب لاك درچگونگی علم ومعرفت، یعنی دانش انسان است ، و خلاصهٔ تحقیقاتش اینکه ، دانش چیزی نیست ، مگر درك سازگاری وناسازگاری تصورات ومعانی که در ذهن ما هست به عبارت دیگر ، احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود می کند ، وآن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۲) و «غیریت» (این نه‌آنی) (۳) مساوات یعنی اینکه دوتصور راتشخیص بدهیم که یکی هستند وبا هم مساویند وعین یکدیگرند، وبگوئیم این همانست : مانند اینکه ، سه چهارتا دوازده‌تا است ، وغیریت آنست؛ که یکی غیر از دیگری است، وبگوئیم این نه‌آنست ؛ مانند :اینکه سبز غیر ازسرخ است . دوم اضافه است مانند ، نسبت پدربه پسر یا نسبت بزرگتر به‌کوچکتر یانسبت مشابهت وبی‌شباهتی . سوم مقارنه است ، یعنی اینکه دوچیزبا هم باشند (همبودی) (٤) مانند اینکه ، هوا سرد است‌یا برف‌گرم نیست ؛که عبارتست از اثبات یا نفی‌سردی وگرمی برای هوا وبرف . چهارم تصدیق به وجود تحققی برای چیزی‌که تصورش را داریم ، اینکه ، خدا موجود است . واین چهار قسم نسبت را می‌توان به دوقسم برگردانید . که اضافه ووجود باشد، زیراکه اینهمانی واین نه‌آنی وهمبودی (مساوات وغیریت ومقارنه) را می‌توان از مقولهٔ اضافه شمرد . پس دانش واقعی می‌شود ؛ اثبات یانفی اضافه ، واثبات یا نفی وجود خارجی‌برای مفهومات وتصوراتی

---

(۱) این تحقیقات ازباب سوم کتاب لاك گرفته شده است .

(۲) Identité (۳) Diversité

(٤) Coexistence اصطلاحات فارسی که برای این معانی ساخته‌ایم شاید به نظر غریب‌آید، ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمی‌دانم وگمانم اینست‌که به‌آسانی مأنوس می‌توانند شد، واز الفاظ عربی‌که برای‌آنها هست مناسب‌تر است ، چنانکه اینهمانی به نظر اینجانب بهتر ازتساوی است ، معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب‌تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد .

که در ذهن داریم.

دانش‌گاه وجدانی وحضوری است ؛ وآن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراك و تصدیق کند، مانند: علم نفس به وجود خود واینکه سه با یك ودوبرابر است، واینکه: مثلث غیر ازمربع است واین‌قسم ازعلم کاملا یقینی است، وگاه کسبی وتعقلی است، وآن وقتی است: که برای درك نسبت میان دو معنی احتیاج به تصور معانی دیگر هست که واسطه باشند، واین‌تعقل واستدلال است، مانند: علم‌به این‌که مجموع زوایای مثلث دوقائمه است، ویا اینکه جهان‌آفریدگار دارد؛ والبته این قسم دوم ازدانش مانند قسم اول روشن وآشکار نخواهد بود، ویقین دراو بسته به اینست که تصورهای واسطه وجدانی وحضوری باشند.

ازاین دوقسم دانش‌که بگذریم هرآگاهی‌که برای ما دست دهد گمان وپندار است.

قسم سوم ازدانش‌آنست، که به واسطهٔ حس حاصل می‌شود، وهر چند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست، ولیکن البته یقین برآنها هم مانند یقین برمعلومات وجدانی وتعقلی نیست، وازنظرعلمی وفلسفی می‌توان‌آن را در زمرهٔ‌گمانها و پندارها بشمار آورد، ولی در امورزندگانی دنیوی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت.

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود، ولی نظر به اینکه دانش جزدرك سازگاری ویا ناسازگاری تصورات‌ذهنی چیزی نیست، یقین است که اندازهٔ دانش انسان ازحدود تصورات ذهنی برترنمی‌رود بلکه ازآن حدود هم‌کمتر است، وبنابراین مانمی توانیم برکل‌آنچه دانستنش راآرزوداریم دانا شویم. مثلایقین‌نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله راحل‌کنیم: که‌آیا خداوند به جسم‌قوهٔ ادراك داده یا نداده است؛ وعلم ما برنفس خودمان‌مسلم هست اما ازحقیقت اوچیزی نمی‌دانیم، واگر در تحقیقاتی‌که در باب تجرد نفس به عمل‌آمد دقت‌شود، دیده می شود‌که از روی حقیقت و یقین

نه‌به مجرد بودن اومی‌توانیم حکم‌کنیم؛ نه به مادی بودن ،وهمچنین نمی‌دانیم آیا بعدوادراك دوامر متباینند یا نه؛ وهمچنین ربط میان خاصیتهای نخستین ودومین چیزها را نمی‌دانیم ، مثلا معلـــوم نیست درشتی یاشکل، یا حرکت جسم‌با رنك وبوومزهٔ آن چه مناسبت دارد؟ و چه می‌شودکه این چیز سبز است ؟ وآن‌چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است ؟

چون‌گفتیم ، دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه ، یعنی تشخیص نسبت های موجودمیان تصورات واثبات یانفی وجود؛ چیزی که تصور از او درذهن حاصل شده است. پس : دانش واقعی آنست‌که در اواین دوامرمحقق شود.

این دانش‌واقعی درروابط تصورات بسیط ومرکبی‌که مصداقشان ازذهن بیرون نیست ؛ حاصل شدنش به‌مجرد اینست‌که نسبت میـــان آنها را درك‌کنیم، وازهمین راه می‌توان برآنها اطمینان ویقین‌کرد، اما درتصورات مربوط به ذوات که مصداقشان ازذهن ما بیرون است، وروابط وخاصیت های نخستین ودومین آنها دانش واقعی‌کـه بتوان به آن یقین کرد ، تنها به درك نسبت میان آنها حـاصل نمی‌شود ؛ و باید به تجربه معلوم شودکه آن تصورها با مصداق خارجی مطابقت داردیانه ؛ اینست‌که در علوم ریاضی واخلاق و سیاست مدن و مـــانند آنها به مجرد تعقل می‌توان یقین به حقیقت‌کرد ، ودرعلـــوم طبیعی تعقل و استدلال‌کفایت نمی‌کند و باید به مشاهده وتجربه پرداخت .

تا اینجا گفتگو ازماهیات بود ؛ اما علم به وجود سه قسم است، علم به وجودخود ، علم به وجود خدا ، علم به وجود اشیاء .

علم به وجود خود علم حضوری ووجدانی است .

علم به وجود خدا از راه عقل است ، به این معنی که چون بـــه وجود خود یقین داریم ومی‌دانیم‌که وجود ما حادث‌است ، وهمه وقت نبوده است ؛ ونیز عقل حکم می‌کندکه عدم نمی‌تواند چیزی را بـــه وجود آورد ، پس ؛ یقین می‌کنیم‌که ما را ذات دیگری بـــه وجـود آورده‌است‌که اوهمیشه بوده‌است وچون ما را دیگری به وجودآورده

است پس ، هرچه در ما هست از اواست ؛ پس : اوقدرتش کامل‌است ، و چون ما عقل داریـــم ، پس ، البته آن ذات هـــم عاقل است . و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمی‌تواند منکر شود که چون وجودهای جهان همه حـــادثند پس ، وجـــودی هم بـــاید باشدکه قدیم باشد ، و دیگری اورا به وجود نیاورده باشد . از طرف دیگر مـــی‌دانیم که ذات دوقسم می‌تواند باشد ، مدرك وبی ادراك ، و هیچکس نمی‌تواند بپذیردکه ذات بی‌ادراك ادراك ایجاد کند، پس، ذاتی که همیشه بوده وهست مدرك است، ومجرد هم هست چون می‌دانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست .

واما علم ما به اشیاء به وسیلهٔ حواس دست می دهدکه دربـــارهٔ آنها پیش ازاین به تفصیل گفتگو کرده‌ایم .



اگر بخواهیم به همهٔ تحقیقات‌لاك وارد شویم ؛ اگرچه بر سبیل اشاره ودرکمال اختصارباشد ؛ ازگفتگوهای دیگر باز می‌مانیم، این اندازه‌که‌گفتیم برای نمونه بس‌است . همین قدرخاطرنشان می کنیم که لاك جریان افکار فلسفی را تغییر داده ، و بـــه مجرای تـــازه‌ای انداخته ، ونخستین‌کسی است‌که به شیوهٔ تحقیق ونقادی امروزی در چگونگی علم انسان وحدودآن وارد شده ، واین بحث را بـــه این روش‌آغاز کرده ، وبا شرح وبسط هرچه تمامتر ازجهات‌گوناگون در آن مطالعات به عمل‌آورده، ودر این‌رشته مسائلی طرح‌کرده‌که پیش از او طرح نشده بود ، وبه حل‌آنهاآغاز نموده ، و در این راه پیشرو محققان‌آینده‌گردیده است . البته تحقیقات اوکامل نیست ، وهمه را هم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر اساس‌نظریات اوبود ، ولیکن شکی نیست‌کـــه او نکته سنجیهای شایـــان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سدهٔ هیجدهم‌تأثیر کلی داشته ، وهنوز هم محل‌ملاحظه ومورد استفاده است وکوششهای اودر کشف حقیقت علم مقدمهٔ تحقیقات «کانت» وصاحبنظران دیگر که ازاین پس معرفی خواهیم‌کرد شده است ، وشکی نیست در اینکه

لاك از اشخاصی است که به جد و به صداقت در جستجوی حقیقت بوده‌اند .



لاك درحکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد ؛ و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سدهٔ هیجدهم واقع شده ؛ ومنتهی به شیوهٔ حکومتهای اخیر اروپا وامریکا گردیده است .

درحکمت عملی لاك راجع به علم اخلاق چندان تحقیقاتی به‌عمل نیاورده ، و بیشتر به سیاست نظر انداخته است . به عقیدهٔ لاك هابز در اشتباه است که می‌گوید : حال طبیعی مردم جنگ وجدال، وچیره بودن نیرومندان برضعیفان است؛ این حال طبیعی را برای جانوران می‌توان تصدیق کرد ، اما برای انسان حال طبیعی اینست: که هر کس برنفس خود مسلط باشد . افراد نوع بشر آزادگانند ؛ که هم مختار وهم با یکدیگر برابرند ، ونتیجه عکس آن می‌شود که هابز مدعی بود ؛ که هرکس هرچه بکند حق دارد، راستی اینست که هرکس فقط حق تسلط برنفس خویش دارد ، وحق تسلط برمال هم مربوط بهمین حق است ومبنای مال یعنی مالکیت کار است . به عبارت دیگر ؛ مال دسترنج انسان است ، هرکس آنچه به رنج و کار خود فراهم می‌کند مال او است ، ودیگران برآن حقی ندارند ، حق حیات هم در واقع ناشی ازکار است، وحق تصرف جز براین اساس نیست. ولی مشروط به دوشرط است ؛ یکی اینکه متصرف مال را به هدر ندهد و عاطل نگذارد ، دوم اینکه : دیگران راممنوع ومحروم‌نسازد وحداعتدال را رعایت کند .

لاك ازکسانی است که نظر به حق تسلط برنفس، مخالف بندگی وبرده‌فروشی بوده‌اند . تسلط پدر را هم برفرزند محدود و موقت می‌داند ؛ به این معنی که پدر را بر فرزند تسلط داده‌اند که او را بپرورد تا نفسی‌آزاد شود ؛ همین که پرورده شد ازپدر اختیار سلب می‌گردد ، واگر پدری درپرورش فرزندکوتاهی کرد هیئت اجتماعیه

بایدآن فرزند را ازاختیار اوبیرون بیاورد .
با اینهمه تسلط پدربرفرزند حقی‌طبیعی است، اما تسلط حکومت برملت بنا برمواضعه است ، ودر این باب هابز درست مـی‌گفت و بیان مطلب اینست ؛ که مردم در آغاز همه آزاد وخودسر بودنـد چون به این ترتیب زندگانی تلخ بود به رضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هـرکس محفوظ بمـاند ، و امنیت جانی ومالی برقرار باشد، وبرای این مقصود انسـان دوحق دیگر هم دارد ، یکی حق حفظ تسلط خود برنفس وبرمال ، دوم حق جبران خسارت و صدمات ، وآن بصورت مجازات وکیفر درمی‌آید، ولیکن این‌حقوق یعنی حق حفظ تسلط برنفس ومال، وحق کیفردادن به متخلف ومتعدی را افراد نباید اجراکنند، چون آن منتهی بـه پیشرفت زور می‌شود پس ، این اختیار را بحکـومت و قـوهٔ داوری وامی‌گذارند ، وچون ازپیش باید مواردی که کیفر به متعـدی دادهٔ می‌شود معلوم باشد؛ قانون لازم است. بنابراین قوهٔ قانونگذاری‌لازم است ، وچون قانون باید اجرا شود قوهٔ اجرا برقـرار می‌شود و از شعب قوهٔ اجرا قوهٔ حفظ حقوق‌است درمقابل بیگانگان، که به جنگ یا وسایل مسالمت‌آمیز به عمل می‌آید.
سپس لاك حدود اختیارات قوهٔ قانونگذاری واجرا و داوری‌را شرح می‌دهد، وحقوقی‌که برای مردم باید رعایت شودبیان می‌کند، و ما حاجت نداریم به شرح آنها بپردازیم ، چون تقریباً همان اصولی است‌که امروز درقوانین اساسی‌کشورهائی‌که حکومت مشروطه دارند مضبوط ومرعی می‌باشد .
ازجمله تحقیقات لاك‌بیان مناسبات حکومت است بادین ومذهب؛ که دیانت امری است مربوط به وجدان مردم وروابط میان خدا و خلق ، و حکومت برای مردم دین و منهب نبایـد معین کند ؛ فقط عملیاتی را که منافی خیروصلاح عامه است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد وازجهت عقیده و ایمان متعـرض‌کسی نباید شد ، و همچنین ارباب دیـانت هم به‌کارهای حکومت نباید مداخله کنند . و لاك درچگونگی دین عیسوی نیزرساله هـای مخصوص نگـاشته ، و

کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ وسازهائی که به دین افزوده اند ترک کنند ، وبه سادگی وپیراستگی آن بپردازند، واگرهم نمی‌توانند بریک مذهب متفق باشند نسبت به یکدیگر اغماض وتحمل وسازگاری داشته باشند .

درچگونگی تربیت کودکان وجوانان نیز لاک مباحثات کرده ، و دستورهای نیکو داده است ؛ که بسیاری ازآنها را اروپائیان منظور داشته ومی‌دارند وحاجت به بیان آن نیست ، و به کتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .

ازاین مختصر که درفلسفهٔ لاک بیان کردیم ، مقام بلند اووتأثیر مهمی که درافکار اروپائیان داشته است روشن می‌شود ، درروانشناسی وتحقیق چگونگی علم وعقل «کندیاک» (۱) را رهبری کرده وسررشته به دست «کانت» (۲) داده ، ودر علم سیاست راهنمای «روسو» (۳) و «منتسکیو» (٤) ودرعلم تربیت پیشرو روسو گردیده، ودرعقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظربازوآزاد درامردین بحث کرده‌اند، وبزرگانی که نام بردیم درفصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .

از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر او است و از این روغالباً چون می‌خواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند می‌گویند .

بخش سوم

«نیوتن» (٥)

نیوتن را اگر ازحکما بشماریم به اعتبار اینست ؛ که از بزرگترین علمای ریاضی وطبیعی است ، وگرنه درمباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد ، اما اکتشافات او درعلوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که ازیادآوری اوصرف نظر نمی‌توان کرد ، خاصه اینکه ؛ معلوماتی که او به دست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان

Conbillac (۱) Kont (۲) Rousseqn (۳)
Montesquieu (٤) Isaac Newton(٥)

تأثیر بزرك داشته وبنا براین خوداوهم اگر ازحکما بشمـارنـرود ، حکمای بعد از او در نظرهائی که نسبت به امورعالم پیدا کـرده اند رهین منت تعلیمات اومی‌باشند .

درشرح حال‌نیوتن به تفصیل واردنمی‌شویم . ازفضلای انگلیسی سدۀ هفدهم است ، در۱٦٤۲ زاده، ودر۱۷۲۷ درهشتادو پنج سالگی درگذشته است . شغل مهم او کارهای علمـی واستـادی در دانشگاه «کمبریج» (۱) وعضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده اسب به عضویت پارلمان انگلیس نیزمنتخب شده ولیکن دراین‌مقام اهمیتی درنیافته است. چندی هم به ریاست ضرابخانۀ انگلیس‌منصوب بوده است .

نیوتن درریاضیات تصرفات چند داردکه ازهمه مهمتر،اختراعی است (۲) شبیه به محاسبۀ جامعه وفاضله‌که لایبنیتس مخترع‌آن است ودرشرح حال فیلسوف‌آلمانی به این‌فقره اشاره‌کرده ایم . دراهمیت اختراع این دوحکیم آلمانی وانگلیسی هرچـه بگوئیم‌کم است ، و اگرکسی ازآن‌آگاه نباشد چاره نیست جزاینکه به معلم یا کتاب‌فنی مراجعه نماید .

یکی دیگرازمهمترین‌آثار نیوتن‌که در علم‌کمتر چیزی به این اهمیت است ؛کشف قانون جاذبۀ عمومی عالم است؛که معلوم کردکه جمیع اجزاء جهان از زمینی وآسمانی جاذب ومجذوب یکدیگرند و حرکات‌آنها همه منسوب به این علت است، ومنشأ حرکات ماه‌وستاره های آسمان‌همان امری است‌که سبب سقوط اجسام برروی زمین ، و علت سنگینی آنها می‌شود ، و قاعدۀ این قوۀ جاذبه را به دست داده است وچون خوانندگان ما البته این قاعده را می‌دانند وبـه اهمیت آن درهیئت عالم برخورده‌اند، حاجت به شرح وبیان نداریم، همین قدر توجه می‌دهیم‌که ازلفظ جاذبه‌که دراین موردگفته می‌شود، نباید اشتباه‌کرد و تصور نمودکه حقیقت این امر جذب و انجذاب است ؛ بلکه مانند خود نیوتن بایدگفت : آنچه درعالم واقع مـی‌شود مثل

---

(۱) Campribge   (۲) Coleul qes fluxions

اینست که اجسام جاذب ومجذوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست؟ نمی‌دانیم آثار چنان است که می‌توانیم چنین تعبیر کنیم دراین‌سالهای اخیردر این مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد. درهرحال اکتشاف نیوتن این نظررا تأیید کرد که کلیهٔ جهان به منزلهٔ یك دستگاه ماشینی است.

تأثیر ونتیجهٔ این‌اکتشاف درهیئت ونجوم وعلم حیل (۲) (علم به قواعد حرکات وقوای محرکه) وکلیهٔ علوم طبیعی چه بوده؟شرحش طولانی است وباید به مراجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر ازآثار بزرگ‌نیوتن تجزیهٔ نور وچگونگی رنگهـا است؛که شرح‌آن نیز دراین مورد مقتضی نیست همین قدرگـوئیم، تا زمان نیوتن ازحقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلـوم نشده بود، وهرچه دراین باب گفته بودندبی مأخذ وواهی بود. نیوتن‌معلوم کردکه نورسفید ومخصوصاً نورخورشید مرکب ازهمهٔ رنگهـا است، ورنگین بودن‌اجسام ازآنست که نورخورشید (یا نورهای سفیددیگر) چون برجسم می‌تابد؛ جسم به مقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرومی‌برد، وبعضی راپس می‌دهد، و منعکس می‌کند، و رنگی راکه پس می‌دهد به چشم ما می‌رسد، وما جسم را به آن‌رنگ می‌بینیم واینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست‌کـه نور برآنها نتابیده است تارنگی بخودبگیرند وسیاهی بیرنگی است.

مرکب بودن نورسفید از رنگهای‌گوناگون، وتجزیـهٔ آن به واسطهٔ اسباب طبیعی‌یا صنعتی‌که نتیجهٔ اختلاف انکسارشعاع های نور است؛ نیزدرعلم طبیعی نتایج فوق‌العاده مهم داده است‌که خوانندگان البته ازآن مسبوقند، وازآن جمله کشفی است‌که بعدها در خـواص اشعهٔ نورکرده اند؛ که ازآن رومی‌توان پی به وجود مواد برد در مواردی‌که دسترس به خودآنهـا نیست. مثلا بـه واسطهٔ اشعهٔ نـور ستارگان می‌توان‌دانست‌که درآنها چه موادی موجوداست، وهمچنین

Tout se passe comme si les corps S,attirent (۱)

La mecanique (۲)

ازچگونگی نورستارگان می‌توان پی به چگونگی حرکات آنها برد و دانست که به ما نزدیك می‌شوند یا دورمی‌روند و به چه سرعت حرکت می‌کنند .

نیوتن گذشته ازمعلوماتی که به حساب یا به مشاهده و تجربه حاصل می‌کرد ، قوهٔ فرض و اظهار نظر نیزداشت . چنان که ، در باب حقیقت نوراظهار عقیده کرد که ذرات خردی است که از جسم نورانی صادر می‌شود، و به سرعت فوق‌العاده درفضا سیرمی‌کند ، واین فرض را فرض «فیضان‌نور» (۱) می‌گویند، ولیکن یکی دیگرازدانشمندان معاصر نیوتن یعنی «هویگنس» (۲) هلاندی درباب حقیقت نورفرض دیگری کرد، که به دلایل چند درنزد علما مقبول شد، و بر فرض نیوتن ترجیح یافت . وآن این بود، که فضای عالم پر ازمادهٔ رقیق لطیفی است موسوم به «اثیر» (۳) که آن به واسطهٔ اجسام نورانی مرتعش می‌شود، ومانندآب درباچه که ازاثرباد به تموج درمی‌آید در اثیرهم موجهای نورتشکیل می‌گردد ، ودرفضا سیرمی‌کند واین‌فرض تموج (٤) تا چند سال پیش مسلم شمرده می‌شد، ولیکن‌اخیراً بعضی ازدانشمندان به دلایلی ازآن عدول کردند وبه فرض فیضان‌برگشتند، وبعضی هم رأیی اظهارکرده اندکه جمع میان آن دو رأی می‌کند و ما در این جا نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم . ضمنا خاطرنشان می‌کنیم که درهمین سدهٔ هفدهم بعضی ازدانشمندان وسیلهٔ اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیزپیداکردند ، و معلوم شدکه هرچند سرعت سیرش فوق‌العاده است ؛ ولیکن انتقالش چنان‌که پیش ازآن فرض‌کرده بودندآنی نیست ، وهمین فقره هم در تحقیق احوال نور وحقیقت آن وبسیاری ازمسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است .

***

---

(۱) Théorie de l' émission

(۲) Christian Huygens (۳) Ether

(٤) Théorie de l' Ondulation

سیر حکمت را در اروپا درسدهٔ هفدهم اجمالا بـازنمودیم ، و دانسته شد؛که در نتیجهٔ تعلیمات فلسفی فـرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی ومساعی علمی دانشمندانی مانندکپلـر آلمـانی و گالیلهٔ ایطالیائی وهاروهٔ انگلیسی ، در اروپا نهضتی علمی‌آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید . معرفی اجمالی‌که ازاسپینوزا ولایبنیتس و لاك کردیم،نمایان ساخت‌که ؛ چه نظریات بلندبدیع درفلسفه به ظهور رسید، واز اشاراتی‌که به اکتشافات لایبنیتس ونیوتن نمودیم دانسته شد ،که در علوم طبیعی وریاضی چه ترقیات فاحش دست داد ، و در اینجا لازم است‌که از «هویگنس» دانشمند هلاندی‌که پیش ازاین از او نام بردیم وبه فرض او درحقیقت نوراشاره‌کردیم یادکنیم ، زیرا که او هم ازعلمای بزرگ ریاضی ومؤسسان علم حیل است، واثر مهم او گذشته ازفرض تموج نور اختراع ساعت است کـه حـرکات منظم آونك (۱) را وسیلهٔ اندازه‌گرفتن زمان قرار داد .

درنتیجهٔ کوششهای این دانشمندان وبسیاری دیگر که چـون به این اهمیت نیستند ازنام بردن‌آنها تن می‌زنیم هیئت ونجوم وعلـوم طبیعی یکسره منقلب وبربنیاد تازه‌ای گذاشته شد . علـم حیل یعنی علم به حرکات وقوی‌که بسیار ناقص بود اساس پیدا کـرد . علـوم ریاضی دامنهٔ پهناوری دریافت . دررشته های دیگـر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضاء وگیاه شنـاسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم به عمل آمد ودراین پیشرفتهای بزرگ که در علم دست دادازعوامل مهم؛ یکی انجمنهای علمی بود که درانگلیس وفرانسه وآلمان تشکیل شد، و تحقیق علمـی را از اونیورسیته هـا بیرون کشیدکه آنها اسیرمباحثات قدیم وگرفتار زیر و رو کـردن کتاب های‌کهنه بودند ، دیگر روزنامه ها ومطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علماگردیدند ؛ و به این وسیله هرکس طالب عـلم بود ازمعلوماتی‌که برای دیگران دست می‌داد آگـاه مـی‌شد ؛ رصد خانه های چند درکشورهای مختلف اروپا تأسیس شده وسایل رصد و

Pendule (۱)

کارهای علمی را برای دانشمندان آسان می‌کرد . اختراع و تکمیل دوربین مایهٔ کشف اقمار سیارات و کمربند زحل واوضاع سطح کرهٔ ماه وسیارات و تشخیص حرکت وضعی آنها وبسی چیزهای دیگر شد ، اختراع ذره‌بین دانشمندان را به مشاهدهٔ جانورهای نامرئی واجزاء خرد اعضاء آنها وگیاهها ودانه های سفید وسرخ خون ومانند این چیزها موفق گردانید . اختراع ساعت تعیین زمان و مدت حوادث طبیعی را آسان کرد ، اندازه گرفتن درجهٔ نصف النهار سبب شد که ابعاد کرهٔ زمین نزدیك به حقیقت تشخیص داده شد واندازه‌گیری مسافات آسمانی را نیز میسر کرد ، وازاین کارها بسیار واقع شدکه روزبروز علوم را رو به کمال برد ، وهرچه این قبیل معلومات افزون شد بروسعت نظر دانشمندان افزود ، ودرحکمت و فلسفه نیزافقهای تازه ووسیع ظاهر نمود، واینك باید به تحقیقات فلسفی حکمای سدهٔ هیجدهم ومابعد بپردازیم ، وچون در این فصل به حکمای انگلیس مشغول بودیم ؛ سیرحکمت را درسدهٔ هیجدهم ازهمان طائفه شروع می‌کنیم که دنبالهٔ همین سخن باشد ؛ پس ازآن به دانشمندان فرانسه می‌پردازیم آنگاه به آلمان می‌رویم و ازکانت که یکی از بزرگترین حکما است گفتگو به میان می‌آوریم .

فصل پنجم

حکمای انگلیس در سدهٔ هیجدهم

بخش اول

برکلی

«جرج برکلی» (۱) در سال ۱۶۸۵ متولدشده وفکرش هم در آغازجوانی نمویافته و به رشد رسیده ، چنانکه دربیست و چهار سالگی‌شروع به نگارش فلسفهٔ خودنموده است، درعقیدهٔ دینی مسیحی راسخ بود، و به صنف‌کشیشان درآمد ودرنوشته های خود همواره با افکارکسانی‌که دردیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت، گذشته از فلسفه به معلومات دیگر ازجغرافیا وباستان شناسی (۲) و امور اقتصادی نیز متوجه بود مسافرت بسیارکرده ومردی بزرگوار و با کرامت نفس بوده است وفاتش در۱۷۵۳ روی داده است . کتابها ورساله های چندنوشته استکه آنچه مهم تراست : یکی‌کتابی است در « چگونگی ابصار » (۳) و دیگر کتابی به نام « مبادی علم انسان » (۴) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم به « مکالمات میان هیلاس و فیلونوس » (۵) و یکی دیگر

---

(۱) George Berkeley (۲) Archéologie

(۳) Essai d' une nouvelle thèorie de la vision

(۴) Principes de la Connaissance humaine

(۵) Dialogues entre Hylas et Philonous

موسوم به «السیفرون» (۱) یا «خرده فیلسوف» و یکی دیگر به نام « آب قطران» (۲) که آخرین تصنیف مهم او است ودر آن بیشتر به مشرب افلاطون سخن گفته است .

بر کلی فیلسوفی عـالیمقام است ؛ وبـا اینکه از پیشینیان بـه مالبرانش ولایبنیتس ولاك نظر خاص داشته است ، عقایدی بـدیـع مخصوص به خود دارد که بیان آن اجمالا از این قرار است ؛

نخست باز باید یادآوری کنیم که دکارت واکثر حـکما دو قسم وجود درجهان قائل بودند «جسمانی وروحانی» جسم را بی ادراك و بی شعور می‌دانستند ؛ وعلم و ادراك را به روح (نفس) منتسب می‌ساختند ، وآن را دوقسم قلمداد می‌کردند «حسی وعقلی» ودیدیم که لایبنیتس اصل وجود را روحانی شمرد، وهمهٔ موجودات را به درجات مختلف مدرك انگاشت و بالاخره لاك حس را مبدأ کل علم پنداشت ، واظهارعقیده کرد به اینکه :آنچه انسان درك می‌کند ، خاصیتهائـی است که به اصطلاح پیشینیان عرض‌ها می‌باشند ، ووجود جوهـر کـه موضوع اعراض است فرضی است کـه حکما کرده‌اند ، وحقیقت آن معلوم نیست . و خاصیتهای اجسام هم دو نـوعند ؛ بعضی خاصیتهای نخستین‌اند که در خارج وجـود دارند وحقیقی هستند (بعد وشکل و حرکت) وبعضی خاصیتهای دومین‌اند (بوورنگ ومزه و مانندآنها) که حقیقت ندارند ووجـودشان بسته بـه احساس انسان است ، یعنی مخلوق حواسند .

بر کلی هم دوقسم بودن موجودات، وهم دوقسم بودن خاصیتهای جسم رامنکر شد ، با تصدیق به اینکه علم انسان منحصر به تصوراتی است که ازراه حس برای اوحاصل می‌شود .

توضیح آنکه : بر کلی درنفی وجود جسم و مادیات، ازلایبنیتس هم بالاتر رفته گفت: وجود برای هیچ‌چیز نمی‌توان تصدیق کرد؛ مگر

Alciphron (۱)

Les vertus de L'eau de goudron یا Siris (۲)

اینکه ادراك کننده باشد یا ادراك بتواند بشود . آنچه ادراك کننده است شبهه‌ای نیست در اینکه روح است ، اما آنچه ادراك می شود جز تصوراتی‌که درذهن ما صورت می‌بندد‌چیزی نیست، واینکه مردم تصورات ذهنی را نماینده وعکس اشیاء خارجی می‌دانند و چنین می‌پندارندکه وجودآن اشیاء را درك می‌کنند، اشتباه است زیرا که آن اشیاء یا ادراك شدنی هستند یا نیستند ؟ اگر ادراك شدنی نیستند ، موجود دانستن‌آنها معنی ندارد ، واگر بگوئید ادراك می‌شوند ادراك ما ازآنها جز صورتهائی‌که درذهن ما هست چیست ؟ این چیزهائی‌که برای‌آنها وجود خارجی قائل هستیدآیا ازآنها جز صوری‌که به توسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك می‌کنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام‌که‌آنها را جوهرمی‌پندارند، وموضوع اعراض می‌خوانند ودر خارج از ذهن برای‌آنها وجودقائل هستند، جز مجموعه‌ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند . ودر اینجا بر کلی ازلاك هم بالاتررفته است ، زیراکه‌لاك برای بعد وحرکت و شکل وجود حقیقی قائل بود ، وآنها را خاصیت نخستین جسم می‌خواند ، وفقط وجود رنگ وبو ومزه راکه خاصیت دومین می‌نامید منتسب به حس می‌کرد وبی حقیقت می‌دانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نمی‌گذاشت و وجود همه را ذهنی می‌پنداشت .

ایراد می‌کنند ، که اگرچنین باشد ، پس ما تصور می‌خوریم و تصورمی‌پوشیم . بر کلی جواب می‌دهد ، این نوعی از مغالطه است من می‌گویم ،آنچه ما می‌خوریم ومی‌پوشیم علم ما برآنها جزآنچه به توسط حواس ادراك می‌کنیم ، وتصوری‌که در ذهن ما از آنها نقش می‌بندد چیزی‌نیست، ومن جزآنچه ادراك می کنم وجودی‌قائل‌نیستم، واینکه ایراد می‌کنندکه پس‌اگرمن نباشم خورشید وماه هم‌نخواهند بود ، جواب می‌گویم ، اگر من نباشم نفوس دیگر هستندکه آنها را ادراك‌کنند ، واگر فرض‌کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند ، به چه دلیل چیزی موجود خواهد بود ؟ و چگونه می‌توان

تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی درنیاید؛ زیرا چنانکه گفتیم: موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود، و گفتگوهائی که می کنیم ازجوهر و چیزهای دیگری که به ادراک درنمی‌آید وحقیقت آنها رانمی‌توانیم دریابیم، اباطیلی است که ذهن خود ماآنها را اختراع کرده است، ودراین خصوص درست مانند کسی هستیم که به دست خودگرد بلندکندآنگاه شکایت کند که چشمم نمی‌بیند.

وبسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست: که به معانی الفاظ درست توجه نمی‌کنیم واز آنها چیزها می‌فهمیم که غلط است، چنانکه، برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر می‌گیریم، بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من می‌گویم فلان چیز موجود است، معنی این سخن اینست که من آن را درك می‌کنم یا دیگری درك میکند، مثلا میزی که روی آن چیز می‌نویسم مـی‌گویم موجود است، یعنی آن را می‌بینم ولمس می‌کنم، واگـر آن را لمس‌کنم مقاومتش را حس می‌کنم، واگرچیزی به‌آن بـرخورد می‌شنوم، واگر در دفتر خود نباشم چون‌به دفتر بروم‌آن را درك خواهم‌کرد، یا اگردیگری به دفتر من برود درك می‌کند، ونسبت وجود دادن بـه چیزی جز این معنی نداردکـه کسی از اوچیزی درك مـی‌کند، یعنی در ذهـن تصوری روی می هد و وجودداشتن یعنی «بودن در ادراك یك نفس مدرك»واین‌معنی‌سزاوار نیست مگر برای تصورهائی که درذهن داریم، بنابراین اشیاء خارجی‌غیرمدرك را به نحو وجودی‌خارج ازتصورات ما نمی‌توان گفت موجودند، واز اینجهت فرقی که‌لاك میان‌خاصیتهای نخستین ودومین گذاشته است موردندارد، ومجردکردن بعد و شکل وحرکت وسکون وواحد وکثیر ازرنگ وبـو وگرمی وسردی وغیر آنها با حقیقت مطابق‌نیست، وامکان نداردکه ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرد از خـاصیت های دومین ادراك کند، و وجـود خاصیتهای نخستین هم مانند خـاصیتهای دومین جز بـه وجه مفهوم ذهنی، یعنی بودن درادراك نفس مدرك معنی ندارد، زیراکه معانی

انتزاعی و تجریدی درواقع بی‌حقیقت است ، وبسیاری ازاشتباهات‌از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجریدی وانتزاعی حقیقت فرض کرده‌اند .

برکلی می‌گوید : ازاین بیان من گمان مبرید من ازطائفه سوفسطائیانم ، ودر وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منکرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ، ولیکن معنی وجود و موجود را غیر ازآن می‌دانم که دیگران می‌پندارند به عبارت‌دیگر منکر محسوسات نیستم . شك نیست که انسان شکل وحرکت ورنگ را می‌بیند وآواز را می‌شنود وبووطعم ومقاومت وگرمی وسردی را به شامه وذائقه ولامسه حس می‌کند، ومحسوساتش(جز درموردخطای حس وتوهم که‌آن مبحث دیگری است) درست است ، وحقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند ، وموضوع اعراض محسوس پنداشته‌اند .

خواهیدگفت ، وجود محسوسات رابه معنی بودن درادراك نفس مدرك می گیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نستی ، صور هم که به خودی خود فعلی وعملی نمی‌کنند واین فقره را تصدیق داری که صور انفعالی‌هستند نه فعال ، ازآن طرف می‌بینیم تصورهاهمواره می‌آیند ومی‌روند ، وتازه وکهنه می‌شوند پس ، اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجادکنندهٔ این تصورها در ذهن ما چیست ؟

جواب برکلی اینست، که‌آری من حقیقتی قائل نیستم . جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکند .آنچه ادراك می‌کند نفس یا روح است ، وآنچه ادراك می‌شود تصوراست (یا مفهوم یا معنی یامعلوم) . روح ذاتی است بسیط وغیرمنقسم وفعال ، وفعلش دوجنبه دارد؛یکی ادراك ویکی ایجاد . جنبهٔ ادراکش را علم وعقل می‌گویند ، وجنبهٔ ایجادش را اراده می‌نامند وآنچه اراده ایجاد می‌کند همان صور است وهرکس درست تأمل‌کند می‌بیندکه در ذهن خود می‌تواند صورتهائی ایجادکند ، وآنها را تبدیل وتازه وکهنه نماید ، و این

عمل راکه نفس می کندکه در ذهن ایجادصورمی‌نماید تخیل می‌نامند.

با تصدیق به این فقره شك نیست‌که صور تخیلی غالباً قـوت و روشنی وانتظام محسوسات راندارند . از این‌گذشته مـی‌بینیم ایجاد محسوسات به اختیار مـا نیست . مثلا ، وقتی‌کـه روز چشم را بـاز می‌کنیم دیـدن ونـدیـدن اشیاء از اختیار مـا بیرون است ، هرچه بخواهیم نمی‌توانیم ببینیم یا پدیدار کنیم ، وآنچه می‌بینیم دیدن یا پدیدکردنش را اراده نکرده‌ایم، پس: یقین است‌کـه ذات دیـگری هست که در ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا می‌باشد و آن ذات باری است ، ومن به جـای اینکه محسوسات خود را بـه جوهرهای جسمانی منتسب سازم به ارادهٔ خداوند نسبت می‌دهم، پس ذاتی کـه من می‌توانم بـه حقیقتش معتقد شوم نخست ذات بـاری است ، دوم نفوس یا ارواحندکه مخلوقند .

پس : صور محسوس را خداوند در اذهـان ما ایجاد می‌کند ، وآنها را اشیاء وحقایق می گوئیم ، وتصورهای مخیل‌که نفس پدیدار کنندهٔ آنست عکس و شبح صور محسوس است ، وبهمین‌جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات می‌باشد . در هر حال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند ، ودر خـارج حقیقتی ندارند ، ولیکن ارتباط آنها با یکدیگر به حکمت بالغهٔ الهی منتظم ودرتحت تربیت‌وضابطه است، وآن انتظام‌وانضباط را قوانین طبیعی می‌نامیم، وچون به تجربه دریافتیم در امور زندگانی خـود ازآنهـا استفاده می‌کنیم .

برکلی محسوسات را به معانی تشبیه می‌کند ، واحساسات‌را به الفاظ یعنی همچنان‌که ازالفاظ پی به معانی‌می‌بریم ومطالب‌استنباط می‌کنیم ؛ همان قسم ازحواس پی به اموری می‌بریم‌که برای ما سود وزیان دارند ، وما را خوش یا نـاخوش می‌کنند ؛ ونیز حـادثات طبیعت وجریان امور طبیعی را دال ومدلول یـکدیگر مـی‌داند نه علت ومعلول ، ومی‌گوید ؛ علت حقیقی امورخدا است‌که بحث از او

مربوط به فلسفهٔ اولی است (۱) . علم طبیعی فقط علم به دال ومدلول است ، وبرسبیل تمثیل می‌توان گفت: روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق بــه یك زبان مرتب ثابتی سخن می‌گوید ، وحادثات طبیعی الفاظ وعبارات آن سخن است ، به علم طبیعی بــر آن الفاظ وعبارات و مدلولهای آنهــا معرفت پیدا می‌کنیم وبه فلسفهٔ اولی‌معانی حقیقی آنها را درمی‌یابیم .

بنا برتحقیقاتی‌که به عمل آمد وجــود روح یعنی نفس مــدرك مسلم است ، ودر وجود تصورهائــی کــه ازمحسوسات در ذهن حاصل می‌شود نیز شکی نیست ، اما از خود نفس در ذهن تصوری نیست و نمی‌تواند باشد ، زیــرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی ، و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است ، پس ، اضافهٔ تصور برنفس جمع ضدین است ، واگــر کسی توقع کندکــه از نفس تصوری داشته باشد ، مانندآنست‌که بخواهد شب راآئینهٔ روز بسازد . نفس معلوم هست اما متصورنیست .

برکلی درکتابهــای خودکــه پیش ازیــن نام بــرده‌ایم ، همهٔ ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او واردکنند ، پیش‌بینی‌کرده وجواب داده ، وما به بعضی ازآنها اشاره کرده‌ایم و به تفصیل نمی‌پــردازیم . از فلسفهٔ خود در علوم ریاضی‌وطبیعی هم نتایجی‌گرفته است‌که حاجت به بیان‌آنها نیست ، همین‌قدر می‌گوئیم اونیزمانند همهٔ حکمائی‌که درعقاید ونظریات خویش راسخ بوده‌اند، چنین پنداشته است ،که اصول مسائل مربوط به حقیقت را به دست آورده ، وبسیاری از مشکلات را حل کرده است ، چنانکه مزایائی برای فلسفهٔ خود می‌شمارد ومی‌گوید، چون حقیقت داشتن جــوهــر مادی وجسمانی را نفی‌کــردیم ، چندین مبحث از مباحث عــلمی و فلسفی‌که قرنها فکرمردم را مشغول داشته ازمیان برداشته می‌شود ، ازقبیل اینکه ، آیا جسم ممکن است مدرك باشد ؟ وآیا بــی‌نهایت

---

(۱) البته توجه فرموده‌اید‌که عقاید برکلی به عقاید مالبرانش بسیار نزدیك است .

قابل تقسیم است ؟ وآیا جسم بر روح تأثیر دارد ومیان آنها فعل و انفعالی هست ؟ و آیا ماده قدیم است یا حادث است ؟ و از عدم بـه وجود آمده است ؟ وآیا معاد حقیقت دارد یا ندارد؟ واگـر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی ؟ ونیز به واسطهٔ این فلسفهٔ روحانی بسیاری از مفاسد مرتفع می گردد ، منهبهای فاسد مادی بیموضوع وانکار روح بیمعنی مـی‌شود ، شرك وبت‌پرستی یا انکارصانع وبیدینی ازمیان می رود ، و همچنین بسیاری چیز های دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد .

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سدهٔ هیجدهم

«دوید هیوم» (۱) از مردم اسکاتلند درسال۱۷۱۱ به‌گیتی‌آمد، وازآغاز جوانی بلکه ازکودکی‌آثار دانشمندی در او هویدا بـود . خانواده‌اش اورا برای داخل‌شدن درحوزهٔ قضائی تربیت می‌کردند، اما رغبت به‌آن کار نکرد . خواست بـه کسب وتجارت بپردازد با طبعش سازکارنبود . سفری به فرانسه رفت ودر گوشه‌ای به کارهای علمی مشغول شد وتصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی او است و کتاب «درطبیعت انسان» (۲)نام دارد دربیست وهشت سالگی‌منتشر ساخت ، وآن امروز ازکتابهای نامی بشمارمی‌رود، ولیکن‌آن زمان محل اعتنا نشد . بعدها هیوم عقاید فلسفی خودرا به صورتهای دیگر وبه نامهای دیگر منتشر نمود ، وبیشتر طرف توجه شد.

باری چندی پس از انتشارکتاب «طبیعت‌انسان» ازفرانسه بـه میهن بازگشت وزندگانی‌ساده‌ای برای خود ترتیب داد، وچندسالی مشغول تألیفی درتاریخ انگلستان بـود ، وآن کتاب اورا در ردیف

---

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داوداست .

(۲) Traité de la Nature humaine

مورخان بزرگ درآورد . واونخستین کسی است که در تاریخ‌نویسی ازنقل جنگها واعمال پادشاهان تجاوز کرده وبه تحقیق امورزندگانی مردم نیزپرداخت . پس کم کم به سبب آثاری که ازاوپی‌درپی به ظهور رسید شهرت واعتباری به سزا پیداکرد ؛ تاآنجاکه به مقام معاونت وزارت رسید، اما زندگانی سیاسی را نپسندید وبه زودی به‌گوشه‌نشینی برگشت . مردی مهربان ودوستی وفادار وخوش معاشرت‌بود، نسبت به اهل فضل وکمال محبت ومساعدت خاص داشت . با دانشمندان فرانسه‌که معاصر او بودند نیز دوستی می‌ورزید. «ژان ژاك روسو» نویسندهٔ معروف فرانسه را به انگلستان بردکه رفاهی درحال او بدهد . اما کارشان سخت به رنجش کشید ، وظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده وتقصیر با او بوده است . هیوم تصنیفها درفلسفه وتاریخ وسیاست واقتصاد ومباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد ، ولیکن ذکرآنها بی‌ضرورت است . وفات اودرسال۱۷۷٦ در شصت وپنجسالگی روی داده است .



انقلابی‌که درآغاز سدهٔ هفدهم در فلسفهٔ اروپا دست داد، و شجاعت فکری‌که بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی بروز دادند؛ برای دانش‌طلبان راهی بازکرد که در اواخر سدهٔ هیجدهم منتهی به انقلاب دیگری درفلسفه‌گردید ، وآن در اهمیت‌کمتر ازانقلاب اول نبود. به این معنی ، که دکارت باآنکه همهٔ معلومات پیشین رامحل تردید ساخت وخواست علم وحکمت را بر پایه‌ای تازه بگذارد، هرچند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود ، وبه ریاضیات هم‌ترقی شایان داد ودراین دورشته مقصودی راکه داشت حاصل‌کرد ، ولیکن فلسفهٔاولی‌رادوباره برهمان اساس سابق‌گذاشت، یعنی درعالم‌طبیعت جوهرجسمانی فرض‌کردکه منشأآثار محسوس‌است ، ودر وجودانسان جوهری روحانی وعقلانی قائل شد ،که ادراك واراده منتسب به او است ، واین اموررا مسلم پنداشت ، ودرست به این مقام برنیامدکه حقیقت ادراك وارادهٔ انسانی چیست ؛ پیروان اوهم خواه‌آنها که

صرف تابع او بودند ، خواه کسانی که رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند ، درهمان راه قدم زدند ، وهرچه بحث کردند دراین بود، که جوهریکی است یا دوتا است ؛ واگر یکی است جسمانی است یا روحانی؛ واگردوتا است با هم چه مناسبات دارند؟ فقط درانگلستان لاك این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل می‌شود؟ دراین باب تحقیقاتی کرد که اجمالا بازنمودیم واشاره کردیم که او افکارفلسفی را به مجرای تازه ای انداخت ، سپس برکلی به وجه دیگری در همین بحث وارد شد ، و خلاصهٔ نظر اورا هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمهٔ انقلابی بود که دراواخر سدهٔ هیجدهم به دستیاری « کانت » آلمانی در فلسفه واقع شد، وکسی که به درستی زمینهٔ این انقلاب را آماده کرد ، هیوم بود که اینك باید فلسفهٔ اورا بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند ، فلسفه برای معرفت به حقیقت وجود است،و چنان که گفتیم ، بحث مهم فلسفی دربارهٔ حقیقت جسم و روح بود ، واین مباحثات را فلسفهٔ اولی می گفتند . هیوم گفت ، این بحث بیحاصل است ، وسخنانی که دراین باب می‌رانند بیمعنی است ، خود را به الفاظ مشغول می کنند و به مردمان سطحی ظاهربین ، نمایش دانشمندی می‌دهند ، نخست کاری که باید کرد اینست ، که به بینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش ومعرفت دارد؟ علم هرچه باشد نتیجهٔ عقل انسان است، پس اول باید میزان عقل راکه می‌خواهد در حقیقت اشیاء حکم کند به دست آورد ، وقدرت وتوانائی ادراك را سنجید، ومعلوم کرد که معانی ومفاهیمی که بنیاد علم می‌باشند چه حال دارند ، وعقل درفکر و استدلال چه عملیات می کند، به عبارت دیگر باید عقل و ادراك انسان را موضوع تحقیق ونقادی قرار داد . در شرایط حصول علم وحکمت ومنشأ تصورات فلسفی وحدود و صلاحیت آن ها باید مطالعات نمود، ودراین جمله همان روشی را بایداختیار کرد که درعلوم طبیعی به‌کار بردند ، واین ترقیات را حاصل نمودند، یعنی روش تجربه راپیش‌باید گرفت، وخیال بافی‌راکنار باید گذاشت،

زیرا همچنان‌که حقیقت جسم را نمی‌توانیم دریابیم ، حقیقت نفس را هم نمی‌دانیم، وباید آثارش را به نظر بگیریم ، و به آزمایش درآوریم، واین روشی است که درهمهٔ علوم بایدبه‌کار بـرد ، وتنهـا ازاین راه معرفت حقیقی دست می‌دهد. کسانی که این طریق را پیش گرفتند ،در علوم طبیعی چنان کامیاب شدندکه قواعد حرکات ستارگـان را کشف کردند، ما چرا باید تا امیدباشیم ازاینکه قواعد عقل خـویش را به دست بیاوریم ؟

نظر به اینکه هیوم می‌گوید : حقیقت جسم یـا حقیقت روح را نمی‌توانیم معلوم‌کنیم ، چنین می‌نمایدکه ازشکاکان وسوفسطائیان(۱) است، ولیکن شکاك شاید، اما سوفسطائی نیست . چه : سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمی‌داند، وهیوم منکر علم نیست ، فقط منکر کسانی است‌که درحقایق حکم بتی می‌کنند ، وخیال بافیهای خود را علم می‌پندارند . هیوم می‌گوید: فلسفه را هم از راهش باید جست ، از فرضیات باید دست‌کشید و به تجربه ومشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) بایدگذاشت . البته تا زمانی که حقیقت به دست نیامده ، فیلسوف درمطالب حکم قطعی نمی‌کند ، و در عالم تردید می‌ماند ، وجزاین نباید باشد ، اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانی‌که اهل عملند، آنها بایداموررا چنان‌که درمی‌یابند یقین دانسته ، میزان ومأخذ کار قرار دهند ، و درعمل معطل نمانند . اما فیلسوف باید نگران باشدکـه یقین علمی حاصل نماید ، و ازشرایط جستجوی علم اینست :که جوینده نظر بـه نتایج عملی که ازمعلوماتش حاصل می‌شود وصلاح وفسادی‌که از آن به نظرمی‌رسد نداشته باشد، یعنی‌نبایدمقید باشدکه تحقیقاتش اورا به

---

(۱) Sceptiques در جلد نخستین این‌کتاب باز نمودیم : که جماعتی ازحکما منکرشدندکه درك حقیقت برای انسان ممکن باشد ومیان ما آن جماعت معروف بـه سوفسطائی می‌بـاشند و این غیر از آنست‌که شخص در امری از امور شك داشته باشد، زیرکه انسان تا شك نکند به علم نمی‌رسد چنان‌که دکارت درهمه چیزشك‌کرد .

فلان عقیدهٔ دینی یا مذهبی یافلسفی یا اخلاقی یا سیاسی برساند، چه اگر این قید را داشته باشد به حقیقت نمی‌رسد، و مصلحتهائی که صلاح اندیشان درنظر می‌گیرند ومی‌خواهند علم ومعرفت را به سوی آن ها بکشانند، به راستی مصلحت نیستند، و مصلحت جز حقیقت چیزی نمی‌تواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون ببینم هیوم در تحقیقات خود به کجا رسید. خلاصهٔ آن از اینقرار است:



پیشینیان و آخر ازهمه برکلی مدعی بودندکه نفس جوهراست؛ و وجودی به ذات خود دارد، واومبدأ ادراك است، ولیکن ازمطالعهٔ دقیق برای ما معرفتی بر نفس حاصل نمی‌شود جز مجموعه ای از احوال یا ادراکات که با هم مناسباتی دارند، و به واسطهٔ آن ها بهم پیوسته اند. آن ادراکات دوقسمتند، بعضی قوت دارند، و آن ها «تأثرات» (۱) فعلی‌هستند یعنی احساساتی‌که شخص فعلادرك می‌کند، مانندرنگ سرخی وزردی‌که می‌بیند، یاگرمی وسردی‌که حس‌می‌کند، ومهروکین وخواهش واراده هم ملحق به این احساسات است. بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی وسبزی ورنج و شادی که شخص به یاد می‌آورد یا تخیل می‌کند، و آنها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۲) ودرهرحال منشأ آنها هم حس است.

تصورات‌که پیشینیان آن ها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن می‌دانستند، تصویر هستند، اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شدهٔ تأثرات فعلی و حسی می‌باشند و حتی آن چه معقولات می‌نامیم، ومرتبه‌ای بلند برای آن ها قائلیم، نیستند مگراحساساتی که خفیف وضعیف شده یا با یکدیگر مرکب گردیده اند

(۱) Impressions (۲) Idèes امتیاز بین تاثرات و تصورات را که اساس فلسفهٔ هیوم است باید محل توجه قرارداد.

اینست تاروپود بافتهٔ افکار ما، وعقل جز ترکیب کردن ومرتبط ساختن این اجزا ومبادی کار دیگـری نمی‌کند ، حتی تصورات ذات باری هم جزاین نیست که ذهن به احوال خود وفضایلی که در خویش می‌بیند ، ازخردمندی ومهربانی ودانشمندی وجزآن مراجعه می‌کند وهمان فضایل را درمرتبهٔ اعلی وبی‌پایان برای خدا تصور می‌نماید، وهمچنان‌که کور مادرزاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنائی داشته باشد ، نفس هم اگر ازکلیهٔ تأثراتی‌که از حواس روی می‌دهد عاری باشد معدوم خواهد بود .

تأثرات حسی چیست وبچه طریق دست مـی‌دهد ؟ نمی‌دانیم ، و تحقیق آن برعهدهٔ فلسفه نیست ، مـربوط بـه علم طب است ، وظیفهٔ فیلسوف تحقیق در احوال تصورات وروابط آنها است .

این تصورات‌که به طریق مذکور حاصل می‌شود پراکنده وبی‌ترتیب نیستند ، مرتبط و مرتبند ، پس ، معلوم می‌شود‌که ترکیب و تعاقب وارتبـاط آنهـا اصول وقـواعدی دارد ؛ وآن اصول یکـی مشابهت (۱) است ، ویکی مجاورت (۲) زمانی یـا مکانی ، ویـکی علیت (۳) مثلا من هرگاه دوکس دیده باشم که به یکدیگر شباهتی دارند ، یا اینکه آنها را در یك هنگام یا یك جا دیده باشم ، چون یکی را باز به‌بینم از دیگری یاد می‌کنم ، یا چون دود به‌بینم یاد از آتش می‌کنم . پس تنبه وتفکر و تعقل یعنی کلیهٔ اعمال ذهنی وعقلی جز این‌نیست‌که تصورات را با هم جمع‌کنند ، بـه اصطلاح عـلمای روانشناسی تداعی معانی (٤) نمایند، که آن معانی چنان‌که گفتیم ، همه ازتأثرات حسی حاصل‌شده‌اند ، وآن جمع وتداعی هم عملی است که به خودی خود وبه طبیعت واقع می‌شود .

پس : قوهٔ خیال است‌که منشأ اصلی تعقل است ، زیرا کـه یاد کردن از چیزی به قوهٔ خیال دست می‌دهد .

بنابراین علم انسان خلاصهٔ تجربه‌های گذشتهٔ او است ، و محدود است به محسوسات او ، وپیش‌بینی کـه شخص از راه علم می‌کند جز

---

(۱) Ressemblance (۲) Contiguite

(۳) Causalite (٤) Association d,idées

این نیست که یادگذشته‌ها را به‌آینده برمی‌گرداند.

اما ذات وجوهر که فیلسوفان اینقدر درآن بحث کرده‌اند، آن‌چه جوهرجسمانی است، برکلی به خوبی نشان دادکه جز مجموعه‌ای از احساسات و تأثرات چیزی نیست. در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق می‌کند ومی‌گوید، آن‌چه آن را «نفس» و «من» می‌خوانیم، وواحد وثابت ویابرجا می‌دانیم، چون درست بنگریم، نتیجهٔ هیچ تأثر سادهٔ مستمری که درك کرده باشیم نیست، هر دفعه که آن را به ذهن می‌آوریم حس و تأثر خاص است، و در واقع نفس هم مجموعه‌ایست ازادراکات که باکمال سرعت دنبال یکدیگرمی‌روند. «من» یا نفس تعاقب پی‌درپی‌تصورات‌است، همچنان‌که اشیاء خارجی تعاقب پی درپی تأثرات است، پس نفس هم مانند جسم‌رشتهٔ مسلسلی است ازحوادث‌که یکدیگررا پی می‌کنند، در واقع بنا برتحقیق هیوم همچنان‌که در چشم از حرکت شعلهٔ جواله حلقهٔ آتشین‌نمودار می‌شود، همان‌قسم هم ازتعاقب تأثرات تصور ماده، وازتعاقب احوالات‌نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدارمی‌گردد، ومنشأ آن قوهٔ خیال است.

اما علیت که گفتیم، یکی از موجبات جمع تصورات است‌آن هم حقیقتش مسلم نیست، ومنشأ اعتقاد به علیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد به وجود جوهر شده است.

هیوم می‌گوید: شك نیست که در امورزندگانی چه در عمل، و چه درنظراعتماد بررابطهٔ علت ومعلول می‌کنیم وبایدبکنیم، ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی بر می‌آئیم می‌بینیم این اعتقاد ضروری نیست، به این معنی: که چون می‌بینیم سنگ متحرکی‌به سنگ ساکنی برخورد وسنگ ساکن به حرکت‌آمد، برخورد سنگ متحرك‌راعلت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم، و لیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است، وپیش ازآنکه این تجربه حاصل شودعقل حکم به وجوب این امر، یعنی حدوث این معلول ازآن علت نمی‌نماید. آنچه علت ومعلول می‌خوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه درآن واحد با هم نیستند، وهیچ موردی نیست که اگر تجربه

فکر کرده باشیم ، رابطهٔ علت ومعلول را بــه قــاعدهٔ عقلی دریا بیم ، و تجربه هم فقط معلوم می‌کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است ، اما اینکه چرا این دوامر دنبال یکدیگراند معلوم نمی‌شود. علتها سرانجام به قوه و نیرو وما نندآن منتهی می‌گردد. اماما ازاین امور هیچگونه ادراکی نداریم ، مگر اینکه قیاس به اراده و به قوهٔ درونی نفس خودبکنیم ،آن هم جزتعاقب امور چیزی نیست ، و علم ما برآن قوه به تجربه است ، وبا علم به قوای خارج ازنفس تفاوتی ندارد ، ودلیل براینکه رابطهٔ علت ومعلول ضروری نیست این‌است که چون امری را دنبال امر دیگرمی‌بینیم ، نخستین‌بــار حمل بــر تصادف می‌کنیم ، چون مکرر شد میان‌آن‌ها مقارنه می‌یابیم ، وحکم به رابطهٔ علت نمی‌کنیم ؛ مگرپس ازآن‌که تکرار امرچنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم . به عبارت دیگر : حکم بــه رابطهٔ علیت نتیجهٔ عادتی است که برای ما حاصل می‌شود ، ازاینکه همواره‌امری را همراه امردیگربه‌بینیم ، واین عادت اعتقاد را به اینکه دو امر لازم وملزوم یکدیگرند ، در ذهن راسخ می‌سازد ، پس درواقع منشأ تصور علیت هم درذهن انسان همان قوهٔ خیال است ، زیرا که اساساً قوهٔ خیال در ایجاد اعتقاد ورسوخ‌آن در ذهن مــدخلیت تام دارد ، چون‌که اعتقادنتیجهٔ قوت‌یافتن تصور است در ذهن به واسطهٔ تأییدی که تأثر از اومی‌کند به قوهٔ خیال ، وهرچه تأثربیشتر مکــرر شود چنان‌که عادت دست دهد ، تصور بیشتر قوت می‌یابد (۱)



در مسائل مــربوط به الهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است ، در باب نفس مثلا تحقیق می‌کند که گفته‌اند: مجرد است چون واحد است وتقسیم‌پذیر نیست وحال آنکــه واحد بودنش را معلوم‌کردیم ازچه قرار است ، تقسیم ناپذیر بودنش هــم چگونه می‌شود ، درصورتی‌که ادراك بعد را می‌کند ، وبعدکه کمیت

(۱) به همین‌جهت است‌که ارباب دیانات بــرای راسخ کــردن عقاید در اذهان عامه به نمایش محسوسات فراوان مــوجبات کثرت تأثرآن ها را فراهم می‌سازند.

است تقسیم پذیر است ؟

در اثبات صانع برهان انی می‌آورند ؛که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ، و لیکن این قیاس درست نیست ، زیرا که جهان به این عظمت راقیاس به مصنوعات ناچیز انسان می‌کنند وبه خالق منزلت‌کارگران بشری می‌دهند . برهان لمی هم که‌ضرورت وجود واجب را می‌رساند مقنع نیست. از کجا که وجود واجب ضرور باشد ؟ واگرهم ضرورت داشته باشد ، ازکجا که خود ماده وجودش واجب نباشد ؟

درباب حکمت بالغه هم می‌توان تشکیك کرد، که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق‌کند که در اوشر وبدی نباشد ؟ ونکتهٔ لطیف این است که همین وجود شر وبدی که می‌تواند مایهٔ تشکیك وجود حکمت بالغه باشد ، در نزد عامه مایهٔ اعتقاد وجود قادر مطلق‌است، برای اینکه مردم پناه‌گاهی می‌خواهندکه ایشان را ازآسیب شر و بدی محفوظ بدارد .

درعلم اخلاق به عقیدهٔ هیوم اساس همان است که انسان جویای خوشی است ، وباید باشد وبرای خوش‌بودن بایدکارپسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بداند . میزان پسندیده وناپسند بودن کار هم همان تصدیق وتکذیب عموم است ، واینکه گفته‌اند : نیکی و بدی درنزد مردم مختلف است ، ومیزان ندارد ، دراصول عقاید و حقایق نیست . راستگوئی ودلاوری و جوان مردی وآزادگی پیش همهٔ اقوام وقبایل پسندیده است ،آن‌چه در نزد قومی پسندیده ونزد طایفه‌ای دیگرناپسند است ؛ اوضاع وامورقراردادی است که حسن و قبح وصلاح وفسادآنها بسته به‌کیفیات ومقتضات زمان ومکان است .



برای اینکه از درازی سخن پرهیز کنیم ، تحقیقات هیوم را بیش از این تفصیل نمی دهیم هر چند در خور تفصیل است . خلاصهٔ مطلب این است که هیوم را می توان گفت ، فیلسوف

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمتی ازفیلسوف بودن است ، و نتیجهٔ نقادی او تشکیك در وجـود ذوات (۲) است ، خواه ذوات ذهنی ودرونی یعنی روحانی (۳) ونفسانی ، خواه‌بیرونی یعنی جسمانی (٤) وفقط چیزی که به وجودش تصدیق دارد عوارض وحادثات (٥) است؛ که در ذهن ایجاد تأثر (۶) وتصور(۷) یا صور ومعانی می‌کنند . معانی را تصویر وشبح ورونوشت(۸) صورمحسوس می‌پندارد و به این وجه معقولات را هم منتهی به محسوسات می‌نماید، وعلم انسان را منحصر درتجربهٔ حسی (۹) قرار می‌دهد ودر نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان وفلسفهٔ جزمی (۱۰) ایشان تزلــزل

---

(۱) Critique در ترجمهٔ این کلمه ازلفظ انتقاددوری جستیم، برای اینکه امروزمعنی متبادر به ذهن ازاین لفظ درمیان ماعیب‌ـ جوئی است ، وحال‌آنکه مقصود عیب‌جوئی از کسی یا چیزی نیست ، بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است ، یعنی سنجیدن وحق و باطل را تشخیص دادن واین لفظ در نزد اروپائیان در هرمورد به‌کار می‌رود ولیکن در فلسفهٔ جدید اصطلاح خاص است بــرای فــلسفهٔ هیوم ، و مخصوصاً فلسفهٔ‌کانت که از این‌پس بیان خواهیم‌کرد ، ومقصود نقادی وتحقیق در چگونگی علــم وعقل انسان است ومــورد بحث ساختن معلومات ، برای اینکه تکلیف دانش‌طلبان در جستجوی دانش‌روشن شود، وانتقاد ازتعلیمات حکما در ضمن این نقادی به تبع ونــاچار پیش می‌آید ، نه اینکه بنــای هیوم وکانت انتقــاد حــکمای پیشین باشد . خوانندگان ما درفصلهای‌آینده ایــن نکته را همواره بــاید متوجه باشند .

(۲) Substances یا Essences (۳) Spirituelles
(٤) Corporelles یا Matèrielles (٥) Phénomênes
(۶) Impression یا Sensation (۷) Idées
(۸) Copie (۹) Empirisme
(۱۰) Dogmatisme

می‌اندازد وشکاك (۱) می‌شود .

اما چنانکه پیش اشاره کردیم ، هیوم تزلزل و تشکیك را تنها در تحقیق فلسفی جایز می‌شمارد ؛ بلکه واجب می‌داندکه این تشکیك‌ها بشود تا علم وحکمت بنیاد استوار بیابد . چون غرضش انکار و عناد نیست بلکه تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق وسیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد . از جمله اینکه ، رابطهٔ علت ومعلول راکه درفلسفه مورد تردید ساخته ، در اخلاق و سیاست سخت جاری می‌داند ، تاآنجاکه ازاصحاب وجوب (۲) می‌شود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی می‌گذاردکه بشر طبیعتی مخصوص دارد ، وازآن تخلف نمی‌کند واعمالش را هم نتیجه‌ای حتمی است و هرکسی‌آن درود «عاقبت کار که کشت» و فایدهٔ حقیقی تاریخ اینست ، که اصول وقواعد طبیعت انسان راکه دائمی وعمومی می‌باشد ونتیجهٔ اعمال راکه حتمی است نشان بدهد .



ازآنچه تاکنون‌گفته‌ایم دانسته می‌شود ، که نقادی فلسفه و علم را فرنسیس بیکن‌آغازکرده ؛ ولاك دنبال آن را گرفته و برکلی به شیوه‌ای دیگر درآن واردشده، وهیوم این‌مشرب را به درستی روشن وآشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده‌اند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست وعیب و نقص دارد اما هنرشان تأسیس این شیوه است . در سدهٔ هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند ، وپیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید . سرانجام‌کانت آلمانی به راهنمائی هیوم دراین خط افتاد و به اصلاح خطاها وتکمیل نقصهای اوورق فلسفه رایکباره برگردانید .

اما حکمای دیگر انگلیسی درسدهٔ هیجدهم و آغاز سدهٔ نوزدهم تعلیماتشان‌آن‌اندازه تازگی واهمیت ندارد که بیانش دراین مختصر

---

(۱) Sceptique و فلسفهٔ [illegible] Scepticisme [illegible]

(۲) مقصود وجوب ترتب معلول بر علت است [illegible] درصفحه ۶۰ [illegible] احتمالاً [illegible] (Déterminisme)

واجب باشد . برای اینکه نام ایشان ازدرج کلام ساقط نشود گوئیم: یکی ازآنها «طامس‌رید» (۱) با عقاید هیوم مخالف بود، واز جمله دراینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند ؛ گفته است ، شب وروز وسرما وگرما باکمال نظم همواره دنبال یکدیگر می‌آیند وهیچکس نگفته است میان‌آنها رابطهٔ علیت است . یکی دیگر «ادم اسمیت» (۲) بنیاد کنندهٔ علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است ، وتصنیف اودر این فن از کتابهای نامی دنیا است . واو کتابی در اخلاق نوشته وبنیاد فضایل واعمال انسان را برانصاف و همدردی نسبت به ابناء نوع دانسته است ، یکی دیگر «دیو گلداستورت» (۳) نام دارد که دراصول اخلاق‌اهمیت تام‌به قاعدهٔ تداعی معانی داده است ، ویکی دیگر «بنتم» (٤)است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است گروهی از دانشمندان نیزبوده‌اند که ازعلماء علم طبیعی‌می‌باشند ، ونظرهای فلسفی هم اظهار داشته‌اند ولیکن از نام‌بردن وتفصیل عقاید ایشان به ناچار خودداری‌می‌کنیم .

---

(۱) Thomas Reid　(۲) Adam Smith

(۳) Dugald Stewart　(٤) Jeremy Bentham .

فصل ششم

حکمای فرانسه درسدهٔ هیجدهم

سدهٔ هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان مـی گویند ، ولیکن آن فیلسوفان به مسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده ، و بیشتر به امور سیاسی و اخلاقی پرداخته‌اند ، وحکمت را بـا ادب آمیخته‌اند چنانکه مـی‌تـوان گفت ، بیان احـوال ایشان به تاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا به تاریخ فلسفه ، اگـرهـم بـه حکمت نظری توجهی کرده‌اند ، برای انتقاد بوده و نسبت به فلسفهٔ اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی‌اعتقادی دراز کرده‌اند ، وقید و بند رعایت جلب بزرگان دین ودنیا را رها کرده ، خود راآزاد فکر خواندند(۱) بعضی ازایشان یکسره مادی‌ومنکرروحانیات‌بودندو بعضی منکرنبودند ولیکن به عقاید حکمای پیشین‌وقعی نگذاشته وآنها را خیالبافی‌ولفاظی پنداشته‌اند. ازاین جمله آنان‌که صاحب‌نظروهوشمند بودند،در فلسفه نظربه تحقیقات لاك وهیوم داشتند، ودرعلوم‌طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس را می‌پسندیدند ، وآن را ترویج می‌کردند چنان‌که می‌توان گفت ، در سدهٔ هیجدهم فرانسویان ازهرجهت پیروانگلستان بوده‌اند . رویهم‌رفته حـکمای فـرانسوی‌آن دوره درحـکمت نظـری هنری نشان نداده‌اند ، اما در اخلاق وسیاست وامور اجتماعی مقامی‌بلند دارند . بیشتر ازاین جهت‌که فصیح وبلیغ وخوش بیان وشیرین سخن‌بودند ؛

---

(۱) Libre penseur

وتحقیقات خود را به شیوهٔ داستان سرائی وتاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادا می‌کردند جنبهٔ خطابه و شاعری یـا انتقاد و مطایبه و استهزا به‌آن می‌دادند، چنانکه برای عامهٔ مردم قابل فهم ودلنشین بود ، به این واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند ، و از دیگـران گرفته بودند . بهتر ازصاحبان آن افکار جلوه می‌دادند . بیاناتشان هم عوام را مجذوب می‌کرد هم پسند خواص بود . پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق می‌شدند ، و بانوان باکمال ، مجالس خودرا به حضورآنها رونق می‌دادند ازاین روحق این است که آن جماعت در بیدارکردن مردم نسبت به بدی اوضاع ومعایب امور اجتماعی یا اخلاقی ، وهوشیار ساختن آنها نسبت به اوهام وخرافاتی‌که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده ، حق بزرگ برکلیهٔ نوع بشر دارند ، و در این راه مجاهده‌کرده اند ، ودرنتیجه آثار قلمی ایشان درفرانسه در پایان سدهٔ هیجدهم ودرکشورهای دیگراروپا درآغاز سدهٔ نوزدهم افکار واوضاع را یکسره منقلب نمود .

کسانی‌که بخواهند ازتفصیل این اجمال آگاهی یابند ، باید به تاریخ ادبیات فرانسه مراجعه‌کنند ، وبراحوال آثارنویسندگان سدهٔ هیجدهم شناسا شوند . ما دراینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی می‌کنیم تا سررشته‌ای به دست آید .

بخش اول

فونتنل

« برنارد فونتنل » (۱) درست صدسال عمرکرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) ونیمی از این عمر درسدهٔ هفدهم ، ونیم دیگـرش در سدهٔ هیجدهم بوده است . زندگانی او تفصیلی ندارد ؛ مـردی فـاضل و خوش بیان وخوش ذوق ، ونویسنده ای شیرین سخن وسالهـای دراز

(۱) Bernard Fontenelle

عضو آکادمی علمی پاریس بود، و به دبیری آن انجمن اشتغال داشت، هریك از اعضای آکادمی که بدرود جهان می‌گفتند، فونتنل برحسب وظیفه ستایشنامه‌ای برای اومی‌نگاشت، مجموع این ستایش‌نامه‌ها (۱) کتابی شده که خواندش سودمند و دلکش است، در علم و حکمت پیرو دکارت بود، ولیکن به فلسفهٔ اولی رغبت نداشت. و در بارهٔ منشأ علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می‌پسندید. تأثیر عمدهٔ او نشر علم بود که نوشته هایش هم به فضلا سود می‌بخشید و هم عامه را دلنشین می‌شد، و او از کسانی است که به علم جامهٔ ادب پوشانیده است. معروف ترین یادگار او کتابی است به نام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۲) و آن یکی از نخستین کتابهائی است که هیئت جدید را بی پرده و به زبانی بسیار شیرین بیان نموده، و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است، مانند اینکه، بشر بیچاره و چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترك است. و نیز اینکه، قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند؛ نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد، بگوید، هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاهت‌آمیزی است که انسان چنین بپندارد، که کلیهٔ طبیعت برای مصرف او خلق شده، و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود، و عقل او چقدر عاجز است، و شاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایشان بیش از ما، و بر معرفت حقایق بسی توانا تر از ما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند، این بود که: آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یا امر به عکس است؟ جماعتی قدما را مزیت می‌دادند و بعضی طرفداری از متأخرین می‌کردند، فونتنل از گروه دوم بود و عقیده داشت، که

---

(۱) Eloges

(۲) Entretiens Sùr la Pluralité des mondes

متأخرین درعلم ، یعنی در ریاضیات وطبیعیات بر متقدمین بر تری دارند ، ومعرفت انسان روز به روز در ترقی است ، واحـوال او بـه سبب ترقی علم همواره رو به بهبـودی مـی‌رود ، و دانش پیوسته از کثرت به وحدت می‌گراید. وباید به یادآوردکه این سخنهاکه امروز پیش پا افتاده است آن زمان تازگی داشت ، وفونتنل از مؤسسان و مروجان این عقایداست . درامور تاریخی ومسائل دینی هم تحقیقاتی داردکه باکمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده ، ورسانیده است کـه عقاید پذیرفتنی آنست ؛که به میزان عقل‌درست آید ، وآنچه باعقل سازگار نباشد مردود است . تألیف و تصنیف بسیار دارد ، اما آنچه امروز محل استفاده است همان است‌که نام بردیم .

بخش‌دوم

منتسکیو

« شارل دومنتسکیو» (۱) (عمرش از ۱۶۸۹ تـا ۱۷۵۵) از خانواده‌ای محترم ودر «بردو» (۲) از شهر های فـرانسه دارور ، بلکه از رؤسای دیوانخانه بود .

هنوز به چهل سالگی‌نرسیده ازشغل رسمی‌کناره‌کرد ، ویکسره به تحقیق و تصنیف مشغول شد . بـرای سیر در آفـاق و انفس بـه جهانگردی نیز پرداخت، مردی نیکوکار وبا وقار بود ، وعمری به آبرومندی‌گذرانید .

ازتصنیف های معروف او، یکی‌کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی » (۳) وآن نامه هائی است از قول چند نفـر ایـرانی فرضی که به فرانسه مسافرت‌کرده، واز اوضاع واحوال اروپائیان مخصوصاً

---

(۱) Charles de Montesquieu (۲) Bordeaux

(۳) Lettres Persanes

فرانسویان آنچه می‌بینند ودرمی‌یابند به یکدیگر وکسان خود می‌نویسند ، ونقل می‌کنند ونکته سنجی وانتقاد می‌نمایند . دیگر کتابی‌است درفلسفهٔ تاریخ، وتحقیق درعلل ترقی وتنزل رومیان(۱) وبه واسطهٔ این‌کتاب وبعضی نوشته های دیگرش؛ منتسکیوازنخستین کسانی‌است‌که در تاریخ به نظر فلسفی نگریسته ، ودر امورتاریخی رابطهٔ علت ومعلول تشخیص داده ، ونمایان‌کرده است که مسئلهٔ قضا وقدر ومشیت الهی به جای خود درست است ؛ ولیکن هر چه روی می‌دهد علت دارد. وجریان امور به اسباب است وهرعملی را نتیجه‌ای حتمی است ، وکافی نیست که هرچه واقع می‌شود بگوئیم خواست خدا بود .

ولیکن اثر بزرگ منتسکیوکه اورا درحکمت عملی و سیاست مدن درردیف فیلسوفان می‌آوردکتابی‌است به نام«روح قوانین» (۱) که درواقع فلسفهٔ قوانین وشرایط قانونگزاری است، وپس ازتحقیقات افلاطون وارسطو معتبر ترین کتابی است‌که در این موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی معتدل وآرام داشته ، وبه انقلاب ودیگرگونی ناگهانی کارها معتقد نبوده ، ومدارا وتدریج را در اصلاح امورلازم می‌دانسته است . عقاید سیاسی او بیشتر ازلاك اقتباس شده ، وکلیتاً اوضاع انگلستان راخیلی می‌پسندیده است ، وبسیاری ازعقایدی‌که درکتابهای خود اظهار نموده ازآنها فراگرفته است . به اصول‌عقاید ونکات مهم تحقیقات او دراینجا خیلی به اختصار و به وجهی‌که فهم آن برای خوانندگان ما آسان وسودمند باشد اشاره می‌کنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود به اجتماع زندگی‌کند، چاره جز این نیست‌که روابط میان مردم به حکم قانون مشخص شود ،خواه قانون نوشته ومدون باشد ، وخواه برحسب آداب وعادات مقررشود،

Considérations sur les causes de la grandeur(۱) et de la décadence des Romains

L' Esprit des Lois (۲)

واگرجماعتی بی‌قانون زندگی کنند، در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود، زیرا هرکس بندهٔ قویترازخود خواهدشد، وچون برای اینکه انسان به خوشی زندگی کند، بایدآزاد وآسوده خاطر باشد پس: مهمترین چیزی که درزندگی منظورنظراست، قانون است که به واسطهٔ آن آزادی همه تأمین می‌شود. وازیکطرف معنی آزادی اینست، که شخص درآنچه قانون منع نکرده است، مختارعمل خود بوده، و ازهیچ چیز ممنوع نباشد مگربه حکم قانون، وازطرف دیگربهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازه‌ای که مصلحت عامه اقتضا داردبه منتها درجهٔ آزادی نایل سازدپس: قانونگزاری یکی از مهمترین کارها است وعلم قانون‌گزاری یکی ازشریف ترین علوم است، و مبتنی براینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی ومادی و معنوی خاصی که هرقومی دارد چه قوانین میان ایشان بایدمقرر باشد، تا منتها درجهٔ آزادی وامنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. ومنتسکیو درجائی می‌گوید: نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بروظیفهٔ خودآگاه ترشوند، وفرمان برندگان ازفرمان بردن دلخوش باشند.

قوانین درمیان مردم بیقاعده وبه دلخواه مقرر نمی‌شود، و قواعد واصولی داردچه، نه کارهای خدا بیقاعده وبی‌نظام و دلخواهی است، ونه کارهای مردم، ونه امورطبیعی، وهمه چیز درتحت ضابطه واصول است. بعضی ازمحققان گمان برده اند نیك وبد دادو بیداد بکلی تابع وضع است، یعنی درهیئت اجتماعیه هرچه را منع کنند زشت می‌شود، وهرچه را جایز کنند، زیبا خواهدبود، ولی البته چنین نیست واین سخن مانند آنست که بگویند: متساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره به اختیار مهندس است، وپیش ازآنکه کسی دایره‌ای رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده‌اند.

ازطرف دیگربعضی ازدانشمندان نظربه تفاوتهائی که در آداب وقوانین اقوام مختلف دیده‌بودند؛ گمان بردندآن مقررات به موجب تصادف یا به دلخواه رؤسا، وضع شده است اما ضوابط وقوانینی طبیعی به طورمطلق هست، که اگرآنها را بجوئیم وبیابیم، بهترین

اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم، وبر طبق آنها هیئت اجتماعیه به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره می‌شود، ودانشمندان مزبور بروفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده‌اند ، اما این عقیده هم غلط است ، البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست . مثلا ، دادنیکو است و بیداد بداست ، آزادی به ازبندگی است ، و دانائی بهتر ازنادانی است ، اما اینها اصول کلی است نه قوانین ، وباید دید چه قوانین باید مقررشود تا این اصول کلی مرعی ومنظور گردد واشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همهٔ اقوام وملل باشد نیست ، وهر قومی وهر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد، وقوانین هرقوم باید با احوال اقلیمی واخلاقی و آداب ورسوم وعقاید دینی و استعداد آن قوم متناسب باشد، واین مناسبات را قانونگزار باید بیابد ورعایت کند، واگر نیابد ونکند قوانینش مجری نمی‌شود ومحترم نمی ماند ، وهر بنائی بر آن بنیاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین ومقررات و دستگاه حکومتی که برطبق آنها ترتیب دهند ، کاملا مانند دستگاه کارخانه‌های ماشینی است که اگرچرخها وماشینهای آن راآن سان که سزاوار است ترتیب ندهند ، و باهم متناسب نسازند کارخانه کار نمی‌کند، یا بدکار می‌کند وبه اختیار مهندس نیست که هرقسم ماشین ومصالح که دلخواه او است قرار دهد، ولیکن کاربکلی هم از اختیار او بیرون نیست ، و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد، مقصود حاصل می‌شود، ومهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند، وهر کارخانه را به مقتضای حال بسازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزها هست ، و از طبیعت آنها برمی‌آید وقانون حقیقی انسانی همان عقل انسان است که باید حاکم باشد، عقل کلیات را به دست می‌دهد وقوانین هرقوم وهر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار می‌رود

حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است ، جمهوری (۱) و

---

(۱) République

وپادشاهی (۱) و خودسرانه یا دلخواهی (۲).

جمهوری حکومت جماعت است وآن دوقسم است. اگــر جمیع مردم درحکومت دخیل باشند دموکراسی (۳)گویند یعنی حکومت عامه واگرجماعتی ازمردم حاکم باشند اریستوکــراسی (٤) گویند یعنی حکومت خواص. در هرصورت بنیــاد این قسم حکــومت یعنی شرط آن میهن پرستی است وقانون خواهی ورعایت مســاوات میان مردم واحترام حقوق هرکس وحاضر بودن حکومت کنندگان به اینکه خیر وصلاح عموم را برنفع شخصی برتری دهند و بــرای ادای وظیفه فداکاری کنند واز اغراض خودبگذرند.

حکومت پادشاهی آنستکه حکومت با پادشاه باشد واو برطبق قانون با مردم رفتارکند وشرط این قسم حکومت اینست کــه میــان پادشاه ورعیت طبقات متوسطی باشنددارای حیثیات ومزایا که بتوانند ارادهٔ پادشاه را بــه رعیت بــرسانند و حــوائج رعیت را به پادشاه بنمایند وبنیــاد این قسم حکــومت برشرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که به حفظ حیثیات خود مقید باشند.

حکومت خودسرانه ودلخواهی آنستکه درروابط میان حکومت و مردم قید و بندی نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد بــه عبارت دیگرکار ها فقط به زور پیش برود وبنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح ازحکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول جدیــد سویس و هلافــد و مثال صحیح ازحکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است. مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است ومثال صحیح حکومت خودسرانه آنست که نزد اقوام وحشی دیده میشود. و باید به خــاطر داشت کــه این تحقیقات را منتسکیو نزدیك به دویست سال پیش از این کــرده و اوضاع آن زمان را درنظرداشته که دولت هلانــد جمهوری و دولت

---

(۱) Monarchie (۲) Despotisme

(۳) Dèmocratie (٤) Aristocratie

فرانسه پادشاهی بوده وبسیاری ازدولتهای کنونی یا وجودنداشتندیا به صورت حالیه نبودند .وازجمله عقایدی‌که اظهار کرده است اینست که ، حکومت جمهوری فقط جائی به خوبی پیشرفت می‌کند که‌کشور کم وسعت وملت گروهی اندك باشند چنانکه آتن وروم این حال را داشته اند .

این حکومتهای مختلف هروقت بنیادی‌که برای‌آنهاذکر کردیم سست شودفاسد می‌گردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد می‌شود هرگاه میهن‌پرستی وقانون خواهی واحترام مساوات میان مردم سست‌گردد ، وجمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر از این‌راه است‌که اعیان وخواص‌که حکومت به دست آنها است قدرت خود را بیقاعده به‌کار برند وبرای منافع شخصی ازآن سوء استفاده‌کنند یا تن پرور شوند، واززحمتی که برای حکومت صحیح‌کردن بایدکشید خودداری داشته باشند، وحکومت پادشاهی فاسد می‌شود هرگاه در طبقات متوسط حس شرافت وغیرت ضعیف‌گردد ، وکسی دربند حفظ حیثیات نوعی نبوده، همه دنبال شئونات ومنافع شخصی باشند ، یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل به قساوت‌کند ، یا طبقهٔ متوسط ازمیان برود . اماحکومت خودسرانه ودلخواهانه فاسد شدن ندارد ، چون خود به ذات فاسد است ، ودرواقع حکومت نیست، زیرا غرضی‌که از حکومت منظوراست ، یعنی حفظ آزادی وامنیت مردم از آن حاصل نمی‌شود. چون مبتنی برترس است سکوت حکمفرما است اماسکوتی که دلیل بررضا نیست ، مساوات هست اما مساوات دربندگی است ، این قسم حکومت راکه مخصوص وحشیان است بایدقیاس‌کردبه عملی که ازوحشیان دیده‌ایم‌که هروقت به میوه میل می‌کنند ؛ درخت را می‌اندازند تا به میوه دسترس داشته باشند .

و از تحقیقات منتسکیواینست، که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد، اول قانونگزاری (قوهٔ مقننه) دوم اجرای قانون (قوهٔ مجریه) سوم حق‌گزاری برطبق قانون (قوهٔ قضائیه) وبرای اینکه مقصودازحکومت‌که حفظ آزادی وامنیت است به خوبی حاصل شود، این سه قوه باید ازهم جدا باشند و به کار

یکدیگرمداخله نکنند تاقدرت حکومت تعدیل شود، چه ، هرگاه قانونگزاری با اجـرای قانون یا با حـق‌گزاری یا هرسه وظیفه با هم یك جا جمع شوند، بیم‌آنست‌که قوانین‌ظالمانه وضع شودوظالمانه اجراگردد، درواقع جمع این سه قوه در یك جا در نتیجه مانند بی قانونی است .

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش از این تفصیـــل دهیم سخن دراز می‌شود خلاصه این است‌که : این دانشمندیکی از بنیـاد کنندگان علم اجتماع وفلسفهٔ تاریخ ، وازکسانی است‌که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطهٔ علت ومعلول را تأیید وتأکیدکرده‌اند. به علاوه بسیاری ازرسوم خلاف انسانیت راکه آن زمان در اروپـا شایع بود، تقبیح‌کرده وافکار را به ترك‌آنها متوجه ساخته است ،که از جمله خریدو فروش بندگان است وشکنجه وبدرفتاری با کسانی که تحت تعقیب واقع می‌شوند، واصرارکرده است‌که‌کسی حق ندارد هم نوع خودرا بندهٔ خویش نماید، وکسی‌که متهم به تقصیری می‌شود تا تقصیرش‌ثابت نشده به اوآزار نبایدکرد، پس از آنهم‌که تقصیرش ثابت شد درعقوبت او بیرحمی نباید نمود، ومتعرض عقـایدـ،دینی و مذهبی ووجدانی مردم هم نباید بود .

منتسکیودرامورِاقتصادی وچگونگی وضع مالیات نیزدستورهای نیکو داده است . می‌گوید؛ مالیات سهمی است‌که هرکس از دارائی خود باید به دولت بدهد تابقیهٔ دارائیش محفوظ بماند، و دولت در مالیات‌گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خودرا درنظر بگیرد ، وبرای هوا وهوس مالیات برمردم نبندد ورعایت رفاه حال مـالیات دهنده را هم داشته باشد وضروریات زندگانی مردم را به نام مالیات نگیرد ، ونیزبردولت واجب است‌که ازبینوایان دستگیری‌کند، اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران‌کار فـراهم‌کند، زیـرا بینوا آن نیست‌که دارائی نداردبلکه آنست‌که کارندارد .

از تعلیمات ودستورهای منتسکیو آنچه صحیح ودرست بوده در ظرف دویست سالی‌که اززمان اومی‌گذرد چنـان مصدق و مسلم شده که امروزگفتن آنها غیرلازم می‌نماید ولیکن وظیفهٔ مورخ این است

که معلوم کند که آنچه امروزداریم ومی‌دانیم همه وقت نداشتیم و نمی‌دانستیم، وچه کسان به هوش خدا داده وقوهٔ تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده ، ودرپیش بردن آن حقایق مجاهده نموده‌اند .

بخش سوم

ولتر

«ولتر» (۱) که ازمشهورترین مردمان است . در ۱۶۹٤ در پاریس به دنیا آمده است ،از جوانی بلکه ازکودکی استعدادشاعری وذوق ادبی اونمایان بود ، درمحافل ادبی رفت و آمد می‌کرد و به خوبی پذیرفته می‌شد . شاهزادگان وبزرگان و بانوان باکمال به او مهربان بودند ، ولیکن طبعش مایل به بدگوئی وانتقاد و حتی هجو ساختن بود ازاین روچندین مرتبه به زندان وتبعیدگرفتار شد ، از جمله یك‌نوبت به انگلستان رفت وسه سال‌آنجا ماند، وبه فلسفه وعلم وادب واوضاع آن‌کشور واحوال مردمش آشنا شد، وبسیارپسندید . تا نزدیك به چهل سالگی آثارمهمی‌که از اوظاهرشد شعر بود ، به صورت داستان یا تئاتر یاقطعات متفرق ، پس ازآن هم تا آخرعمر همین قسم آثارازخودظاهر می‌نمودولیکن علاوه برآن‌کارهای دیگر نیزمی‌کرد وبه نظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی وفلسفی منتشر می‌ساخت، وبعضی ازنوشته های اوچنان زننده بودکه به حکم دولت سوزانیدند . با اینهمه به واسطهٔ روابطی‌که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی به اونرسید ، بلکه به امتیازات دولتی هم نایل گردید،که ازجمله عضویت آکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود . آن اوقات یعنی در نیمهٔ سدهٔ هیجدهم «فردریك دوم» (۲) درپروس سلطنت می‌کرد، و او ازبزرگان پادشاهان است وازخصایص او ذوق

---

(۱) Voltaire

(۲) Frèderic II de Prusse

فلسفی وادبی بود، ومخصوصاً به ادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت، از اینرو چندین بار ولتر را به دربار دعوت‌کرد، سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته به برلن رفت ، ونزدیك دوسال مهمان آن پادشاه بود ، ولیکن خلق وخوی میزبان ومیهمان با هم سازش نداشت ، با یکدیگر مشاجرات کردند وعاقبت ازهم جدا شدند، وولتر به فرانسه رهسپار شد، ولی ماندن درپاریس را مناسب حال خود ندیده و به «ژنو» (۱) رفت ودریك فرسخی آن شهرملکی به دست آورد که به نام «فرنه» (۲) معروف است، ونزدیك به بیست‌سال آخرعمررا آنجا به سربرد وازاین رو او را « پیرفرنه » (۳) می‌گفتند. آنجا هم دائماً مشغول تألیف وتصنیف ونوشت وخواند بافضلا وبزرگان و دوستان درهرشهر وهرکشور بود، و مردمان بزرك نامی اروپا به زیارتش می‌رفتند ، و ازمصاحبتش بهرممند می‌شدند . سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس ازبیست وهشت سال دوری ازپاریس به آن پایتخت رفت ، وچون شهرتش عالم‌گیر شده بود مردم پاریس ازخارجی و فرانسوی ازاو تجلیل‌ها کردند، وتشریفات فراهم‌آوردند ، ولیکن سنش به هشتاد وچهار رسیده بود، ونزدیك به چهارماه پس از ورود به پاریس زندگانی را بدرود گفت .

آثارولتریك‌کتابخانه است، مقدارزیادی ازآن شعر وتئاتراست که موردتوجه ما دراین‌کتاب نمی‌باشد همین قدرگوئیم، این‌آثار از اشعاردرجهٔ اول ادبیات فرانسه نیست، ولیکن ازبسیاری جهات قابل اعتنا است . قسمتی دیگرازآثار او داستانهائی است‌که به نثرنوشته است، وآنها درجنس خود شاهکار است . وهمه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است .قسمت مهم دیگرکتابهای‌او تاریخ است‌که برای تاریخ نویسی وانشاء سرمشق است . وشامل نکات ودقایق لطیف نیزهست ، وولترازمورخانی است‌که تاریخ نویسی به سبك جدیدرا آموخته است. بالاخره نوشته‌های فلسفی‌اواست‌که متعدد

---

(۱) Genéve (۲) Ferney
(۳) Patriarche de Ferney

است،وازهمه معروف ترش «فرهنگ فلسفی» (۱)نام دارد. مراسلاتی هم که به اشخاص نوشته ومجموعهٔ آن‌ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیارمی‌باشد وخواندنی است .



ولتر راکه حکیم می‌خوانیم ، از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد ، بلکه شیوهٔ خاصی داشته است که بر گفته‌های پیشینیان زبان به خرده‌گیری گشوده ومخصوصاً با خرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده ، و برای هشیار ساختن مردم برعقاید غلط وزشتی آداب وعادات ناپسند مجاهده کرده است ، درواقع مبلغ وناشرافکار ویکی‌از مربیان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود ، ودر پافشاری ازرفع ظلم وستم خودداری نمی‌کرد . به روشنائی‌علم ومضرات جهل ولزوم فراهم‌ساختن موجبات ترقی‌ولوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود، ودربیان مطالب حسن تعبیرونکته سنجی وبذله‌گوئی‌هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر می‌شد ، واو ازکسانی است که معارف را ازگوشه های انزوا به درآورده ، وبه دسترس عامه گذاشته وازاین‌رو وجودش درتربیت مردم تأثیر کلی‌داشته است .

ولتر را به‌کفر و الحاد معروف‌کرده‌اند ، وگمـــراه‌کنندهٔ خلق خوانده‌اند ، و شك نیست که او با دین و مذهب عناد ورزیده است ، ولیکن علت اصلی اینست ، که او با عقایدی‌که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها برمردم الزام می‌کردند ، مخالف بوده‌است . پیش از این‌گفته‌ایم ،که بنیاد دین مسیحیان براین است که وقتی‌که خدا آدم و حوا را خلق فرمودآنها مقام قدس داشتند ، پس ازآنکه آدم نسبت به فرمان پروردگار عصیان ورزید ، واز درگاه خداوند رانده شد ، ذریهٔ اومقام قدس‌را فاقد ویکسره هالك شدند ، و دیگر برای فرزندان‌آدم نجات اخروی میسر نیست ، مگراینکه به حضرت عیسی واصل شودکه اوفرزند یگانهٔ خدابود وبرای همین مقصود به صورت بشربه دنیاآمده ، نجات بنی‌آدم رابه خون خود خرید و واصل شدن

---

(۱) Dictionnaire Philosophique

به حضرت عیسی‌هم فقط به وسیلهٔ آداب ورسومی است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته‌اند ، و به توسط کشیشان باید انجام بگیرد ازغسل تعمید وخوردن نان وشراب متبرك وآداب دیگر که شرح آن طولانی و بی‌ضرورت است و این اصول را فروعــی هم هست که به ذکر آنها حاجت نیست ، واز زمانی که مسیحیت در اروپا قوت گرفت تا همین سدهٔ هیجدهم، اولیای دین مسیحی گذشته ازاینکه این‌اصول وفروع را تعلیم می‌کردند « و هنوز هم می‌کنند » به هیچکس اجازه نمی‌دادند که سخنی بگوید که مستقیم یاغیرمستقیم وبه‌صراحت یا به‌کنایه واشاره بااین تعلیمات مخالفتی داشته‌باشد وچون‌تورات وانجیل کتاب آسمانی مسیحیان است، باآنکه دربسیاری ازمواضع ظاهرعبارات‌آن دو کتاب چنان است که به عقل درست نمی‌آید اولیای مسیحیت هرکلامی را که‌اندك منافاتی باظاهرهمان عبارات داشت، کفروالحاد می‌خواندند، وگوینده راموردتعقیب می‌ساختند، بلکه‌کشتنش‌را واجب می‌دانستند ودر تضییق برعقاید مردم چنان سخت می‌گرفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطورا به قسمی که بااصول دین عیسوی تطبیق‌کرده بودند جایز نمی‌شمردند ودر محدود ساختن افکار چنان جد داشتند که‌گاهی ازاوقات به تدبیروحیله درعقاید مردم تفتیش می‌کردند وبهرکس‌ظن می‌بردند که نسبت به این تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد اورا به انواع عقوبات ازشکنجه وکشتن وزنده سوزانیدن گرفتار می‌ساختند .

کفروالحاد ولتراز اینست ،که به‌آن تعلیمات وهمچنین‌به‌بعضی از مندرجات تورات وانجیل معتقد نبوده وبه انواع مختلف مخصوصاً به‌استهزا وانتقادبا آنها مبارزه کرده‌واصرار ورزیده است که‌وجدانیات بایدآزاد باشد ومتعرض عقاید مردم نبایدشد وعفوواغماض بایدداشت خداوند انسانرا باهمین طبیعتی که می‌بینیم خلق‌کرده نفسانیاتی در وجود اونهاده وعقلی‌هم به‌او داده است هراندازه بدبکند بد می‌بیند وهرقدر عقلش برنفسش غلبه‌کند سعادتش‌بیشترمی‌شود ودین‌حق‌آنست که‌ازاین تعلیمات عاری باشد وفقط دستوراخلاقی بدهد ومردم‌راآزاد بگذارد که غایتی راکه طبیعت برای آنها معین‌کرده دنبال کنند و دین‌برای تکمیل اخلاق مردم است از تعلیمات اخلاقی گذشته‌تعلیمات

فلسفی که آن را پایهٔ دین قرار می‌دهند مانند آنچه اولیای مسیحیت می‌آموزند پایه ومایه ندارد وهرکس پابندآنها باشد یااحمق است یا مزور و به این حرفها مزور احمق را تسخیر می‌کند و بر او سوار می شود و تنها وسیلهٔ تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستندکه بهمان اندازهٔ مسیحیان متمدن و مهذبند و ضرورت ندارد که ما آن هـا را متزلزل و پریشان کنیم که به علت عصیان آدم روی خود راسیاه وروزگار خویش را تباه بدانند وچاره را منحصردر اینکه بوسیلهٔ آداب وعملیات مخصوصی‌به حضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقـاد است . در فلسفه لاك را می‌پسندد ودر علم مخصوصاً در طبیعیات نیوتن را می‌ستاید ودر واقع فلسفهٔ لاك وعلم نیوتن را ولتربه حسن بیان شناسانده ودر دنیامنتشر ساخته است . پس درسدهٔ هیجدهم سیاست وکشور داری انگلستان را منتسکیو به‌فرانسه وازآنجا به‌دنیا شناسانیده وعلم وحکمت انگلیس وآزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است .

تأثیرقوی وجود ولتردر نشرافکار به جای خود ؛ اما درحکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است . فلسفهٔ اولی را یکسره بیحاصل می پندارد و خیال بافی می انگارد و می‌گوید ، در این علم هر چه

---

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی‌که بااسلام داشتند به مسلمانان از جهت عقاید دینی وآداب ورسومشان تهمتهای عجیب زده وافتراها بسته ، و اسلام را نزد اروپائیان سخیف ترین و فاسد ترین ادیـان معرفی کرده بودند ، چنانکه هنوز هم اذهـان اروپائیان نسبت به مسلمانان مشوش است . ولترباآنکه به اسلام هم‌معتقد نبوده وترویج آن را قصد نکرده بود ، بلکه به شارع اسلام بی‌ادبی هم‌کرده است. از غایت نفرتی‌که از تزویرو حیله بازی‌کشیشان داشت ، و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده ، و اذهان را به تهمتها وافتراهائی‌که به ایشان می‌زدند متوجه ساخته است .

حقیقت است آنست که همه کس می‌داند وباقی موهومات است وهیچگاه به درستی معلوم نخواهد شد ادراك عقل انسان حدی دارد که باید به آن قانع شود و در هر چیزی که نمی‌تواند ادراك کند به خیال بافتن خود را دلخوش نسازد در هر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمی‌فهمند گفتنش چه سود دارد ؟ باید حس و تجربه را مأخذ علم قرار داد وآنچه ازآن رو معلوم می‌شود موضوع تعقل ساخت ، و به فرضیات نباید پرداخت اهل نظر جز لفاظی وسخنرانی هنری ندارند، کار صحیح آنست که اهل عمل می کنند که اکتشافات واختراعات می‌نمایند .

پس معلوم می‌شود که ولترهمچنان که در مسیحیت به چشم عیب‌جوئی می‌نگریست ومحسنات دیانت را نمی‌دید وبه نظر سطحی نگاه می‌کرد ، درمباحث فلسفهٔ اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا ولایبنیتس و مانندآنها هم درست تأمل ننموده ، یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیروهوس سرشار و مراقبه و تفکربچه نکات دقیق برخورده ، وچه عوالم بلندکه از نظر عامه پنهان است سیر نموده‌اند . وآنچه ولترو امثال او موهومات وخیال بافی خوانده‌اند ، اگر آنها نبافته بودند هرگز مدارك و مشاعر نوع بشربه این‌پایه‌که امروز رسیده نمی‌رسید وحتی در علوم طبیعی هم ترقیاتی که می‌دانیم حاصل نمی‌شد .

به هر حال ولتر مرید لاك و نیوتن است ، و می گوید : سخنان حکمای پیشین درحقایق ومخصوصاً درچگونگی علم وعقل انسان‌در جنب تحقیقات لاك ، مانند افسانه ورمان است در جنب تاریخ و علم تشریح، و همچنین است فرض گردباد های دکارت درجنب نظر نیوتن درباب جاذبهٔ عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی .

ولتربرخلاف آنچه تصورکرده‌اند ، موحداست ، ودر اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد ، ودر این باب هم دقایقی به‌کار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد وهمان سخنهائی است که همه گفته‌اند. از جمله اینکه ، وجود موجودات و احوال وعوارض آنها را می‌بینیم که لغو نیست ، و هرچیزی و هر امری را غایتی‌است ، وآثار عقل و

حکمت در عالم خلقت هویدا است ، پس ، عالـم باید در تحت تأثیر ذاتی کـه حکیم است باشد . البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد ، واز اشتباه دوری باید جست. مثلا اگر کسی بگوید علت‌غائی بینی اینست که عینك روی او جاداده شود ، سخنی سخیف گفته است . اما وقتی که امری را می‌بینیم کـه همواره یك نتیجه می دهد و جز آن نتیجه‌ای دیگر ندارد ، و مشاهده می‌کنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی به یك نتیجه می‌شود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود وآن امور بدانیم ، و چـون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم ، باید به وجـود پروردگار مـدرك اذعان کنیم .

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست ، و واجب نمی‌آید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عـالم بهتریـن عوالم است ، وهرچه درآن هست به بهترین وجوه است (۱) البتــه شرو بدی هم درعالم بسیار است ، ونتیجهٔ مادی بودن جهـان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ، ولیکن وجود شر دلیل برانکار صانع نمی‌شود وروشن است که این دستگـاه بـا عظمت جهان ازیك دستگاه ساعت کمتر نیست ، وهمچنان که وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمی‌توان فرض کرد، وجـود جهان را هـم بدون آفریدگار نمی‌توان تصور نمود. و ازسخنهای دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه ای فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت ،که باهم سؤال وجواب می‌کنند دریکی ازمواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب می‌کند ، طبیعت به او می‌گوید : « فرزند این تعجب به تو از این راه دست‌داده که نام مرا بـه غلط گذاشته اند، ومرا طبیعت نامیده اند وحال‌آنکه من سرا پا صنعتم »

---

(۱) ولتر ازکسانی است که لایبنیتس را به سبب عقیدهٔ خوش‌بینی بسیار دنبال کرده است ، وچون شروری راکه در دنیـا واقع می‌شود یاد می‌کند می‌گوید : اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود؟

مقصود اینکه درطبیعت دست صانع آشکارا دیده می‌شود . ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است ، وبرهان نیست ولیکن می‌گوید استحسانی است که یقین می‌آورد ، وبهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده نمی‌شود ومفید یقین هم نیست .

در مسئلهٔ جبر واختیار تحقیقات ولتر به اینجا منتهی می‌شود، که وجوب ترتب معلول را برعلت منکر نمی‌توان شد ، وبنا بر این عزم وارادهٔ انسان خودسرانه نیست ، چون هرچه را قصد می‌کند علتی دارد ، اینقدر هست که موافق ارادهٔ خود می‌تواند عمل کند ، و مختار بودن همین است .

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی؛ وآیا باقی است یا فانی ؟آیا ماده قوهٔ ادراك می‌تواند داشته باشد ؛ وماده چیست و آیا قدیم است یا حادث ؛ اینها مشکلاتی است که به عقیدهٔ ولتر حل‌شدنی نیست، وبحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه می‌دانیم ودانستنش سودمند است ؛ اینست که علم نفع وجهل زیان دارد وراه کسب علم حس وتجربه است ، وراه سعادت اینکه مردم به یکدیگر ستم وبیداد نکنند ، ومدار امور برداد وقانون ورعایت حق باشد ،و نیکوکار آنست که خیر عموم را بخواهد ، وعدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم می‌کند ، وطبیعت و فطرت را نمی‌توان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل به علم میسر ودرتربیت نفوس مؤثراست.

بخش چهارم

روسو

« ژان ژاك روسو » (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنو زاده ،و در زندگانی بدبخت بوده است . مادرش زود از دنیا رفت و پدرش

---

(۱) Jean Jacques Rousseau

که ساعت سازبود به سبب بعضی پیش‌آمدها نتوانست ازاو نگاهداری کنند . روزگارش همه به دربدری و بی خانمانی گذشت ، وسبب اصلی آن هوسناکی وتند مزاجی وغرور وخود پسندی بسیار ، وسوء ظن شدید اوبود . بهرحال تحصیل مرتبی نتوانست بکند ،وفضل وکمال فراوانی نیاموخت ، اما مردی حساس وباذوق وپرشور وصاحب قلم بود ، واو یکی ازبزرگترین نویسندگان فرانسه است .گفته هایش غالباً باعقاید متعارف واحکام ظاهر عقل مخالفت دارد، اما بابلاغت تمام وحرارت مفرط مقرون است چنانکه هر چند آنچه نوشته به نثر است ، می‌توان او را شاعری بزرگ دانست . ازاین رونوشته‌هایش درافکار تأثیر کلی‌داشته است. تا نزدیك چهل سالگی اثرمهمی از اوظاهر نشد ، تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله‌ای میان دانشمندان طرح کردکه درآن باب رساله‌ای بنویسند، وجایزه بگیرند ، ومسئله این بود : « آیا تجدید عهد علم و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده ، یا زیان رسانیده است ؟ » روسو در این مسابقه شرکت‌کرد وجایزه را برد و آوازه اش بلند شد .گفتار او مبتنی بود براینکه علم وادب ظاهرمردم را آراسته می‌کند ، اما باطن را فاسد می‌سازد ، طبع را منحرف می‌نماید و به دل ودماغ حالتی مصنوعی می‌دهد، مختصراینکه : مردم عالم هنرمند می‌شوند اما آدم نمی‌شوند . (۱)

سه سال بعدهمان انجمن باز موضوعی طرح کرد به این مضمون: «منشأ عدم مساوات میان مردم چیست ؟ وآیا قانون طبیعت آن را روا می دارد ؟ » در جواب این سؤال روسو رساله‌ای نوشته است که معروف است به نام «گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن اواینست: که عدم مساوات میان مردم به واسطهٔ هیئت‌اجتماعیه، یعنی مدنیت روی داده که انسان را ازحال طبیعی بیرون کرده است.

---

(۱) گویندهٔ ما را به یاد می‌آورد که گفته است :

ایدل نفسی به دوست همدم نشدی   در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی وفقیه و صوفی و دانشمند   این جمله شدی ولیك آدم نشدی

مردم درحال طبیعی تفاوتهائی با هم دارند . اما آن تفاوتها طبیعی است ، ومضر به حال ایشان نیست . انسان طبیعی نیك و آزاد و خوش است ، انسان اجتماعی بد وبنده وناخوش می‌شود ، زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول به دو چیزاست ؛ یکی حفظ وجود خود ، ویکی دلسوزی برحال دیگران . اما حفظ وجود برای اوآسان است چون حوائجش بسیارکم است، معاش خود رابه سهولت فراهم می‌کند ، وچون مزاجش سالم است درد ندارد ، و از درمان بی‌نیاز است ، فکر و اندیشه به خاطراو راه نمی یابد ، و اعمال و حرکاتش ازروی فطرت و طبیعت است. واما نسبت به دیگران داعی ندارد که بدخواه باشد ، در زندگانی وحشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فسادکم است ، همین‌که انسان با ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنابراین شدکه افراد به یکدیگر یاوری‌کنند و همکاری داشته باشند ، حکایت من و تو می‌شود ومسئلهٔ مال من ومال تو پیش می‌آید . حرص و طمع مورد بروز پیدا می‌کند وتوانگری ودرویشی‌رخ می‌نماید ،کارکردن لازم می‌شود وکارگری وکار فرمائی پیش می‌آید . پس ؛ البته مردم باهم سازش نخواهند داشت ، جنگ و نزاع در می‌گیرد و به داور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیهٔ لوازم مدنیت حاجت می‌افتد ، و انسان فکرو اندیشه به‌کار می‌برد و حیله وچاره برای‌کار می‌یابد ، علم وصنعت اختراع می‌کند ، و هرچه در این‌راه پیشتر می‌رود ازخود یعنی‌از طبیعت دورترمی‌شود ، ودرفساد بیشتر غوطه‌ور می‌گردد ، و تمدن که نعمتی گرانبها به نظر می‌آید مصیبت ومایهٔ بدبختی‌یافته می‌شود .

پیداست که این‌عقاید باافکار دانشمندان‌آن عصر که شوروشوقی تمام نسبت به علم ومعرفت و تمدن دریافته ، و وسایل ترقی آن را می‌جستند ، چه اندازه منافات داشته است . ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس ازخواندن‌گفتار روسو با شیوهٔ استهزائی که مخصوص او است به او نامه نوشته می‌گوید ، « حقایقی که شما برمردم ظاهر می فرمائید خواهند پسندید اماعمل‌نخواهندکرد. زشتی تمدن انسانی راکه مااز نادانی پناه‌گاه خود دانسته‌ایم ، بهتر

از شما کسی جلوه‌گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب شمارا می‌خواند هوس می‌کند که چهارپا شود ، متأسفانه من شصت‌سال است عادت چهارپا راه رفتن‌را از دست داده‌ام . وازمن گذشته است که به‌آن حال بازگردم ، وناچار باید این‌رفتار طبیعی‌را به‌کسانی که ازمن وشما سزاوارترند ارزانی کنیم . مهاجرت نزد وحشیان آمریکا راهم برخود نمی‌توانم هموارسازم ، زیراکسالتهای مزاجی ودردهائی دارم‌که درمان آن را باید از طبیب حاذق اروپا بجویم ، ومانندآن رانزدآن نیك بختان نمی‌یابم ، و دیگر اینکه می‌بینم آن مردم هم پیرو بی‌تربیتی همگنان ماشده ، شقاوت پیشه‌کرده وبا یکدیگر زد وخورد می‌کنند ...» وهمچنین تاپایان نامه .

با اینکه روسو همهٔ مفاسد و بدبختیهای انسان را از تمـدن و زندگانی‌اجتماعی می‌داند؛ متوجه شده است که بازگشت به‌حال‌طبیعی دیگرممکن نیست، ودرپی‌آن بوده است‌که ترتیبی درهیئت اجتماعیه داده شودکه درعین بهره‌مند بودن ازفواید تمدن تا آنجاکه ممکن است به‌حال طبیعی نزدیك شویم ، ویك اندازه از نیکی و آزادی و خوشی‌که داشتیم بازبه دست‌آوریم .

این مقصود به دو وسیله حاصل می‌شود ؛ یکی بـه وسیلهٔ تنظیم هیئت اجتماعیه دیگربه وسیله تربیت افراد .

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعیه در کتـابی بیان کرده است که « پیمان اجتماعی » (۱) نام دارد ، بنابر اینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع‌قائل شویم ، اینست ؛ که مردم‌که در حال طبیعی آزاد وخود سرند، برای زندگانی‌خود موانعی در پیش به بینندکه هریك به تنهائی برآن‌غلبه نتوانندکرد ، وبا یکدیگربراجتماع پیمان‌کنند تابه اتفاق وهمدستی برموانعی چیره شوند پس این مسئله پیش می‌آیدکه اجتمـاع به چه صورت واقع شودکه به‌قوهٔ جماعت، جان‌ومال هرفردی محفوظ بماند ؛

---

(۱) Contrat social

وباآن صورت هرفردی که با دیگران شریك اجتماع شده جزبه خود بکسی فرمانبرنبوده ، ومثل‌سابق مختار نفس‌خود باشد ؟

به عقیدهٔ روسو برای این‌منظور باید اجتماع براین وجه باشد . که هرفردی همهٔ اختیارات خودرا به جماعت بدهد ، جماعت یك‌کل شودکه همهٔ افراد اجزاء لاینفك‌آن باشند ، و این‌کل صاحب اختیار مطلق بوده ، هیئت اجتماعیه را برطبق قانون اداره کند ، و قانون نمایندهٔ ارادهٔ کل ، یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح‌عموم باشد ، یعنی متوجه امور خصوصی افراد نشود وهمهٔ افراد به تساوی مشمول آن باشند. اگرحقی‌اثبات می‌کند برای همه اثبات‌کند واگر تکلیفی وارد می‌آورد برهمه وارد آورد .

این ترتیب بچه نحو عملی می‌شود ؟ به‌این نحوکه مردم‌به هیئت اجتماع قانونگزار یعنی فرمانده و در حال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند و این وجه به خوبی صورت پذیر نیست مگر در جماعتهای‌کوچك و بنابراین به عقیدهٔ روسویك هیئت اجتماعیه‌نباید از یك شهر کوچك تجاوز کند ، علاوه بر این چون مسلم نیست که هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند ، و به قانونگزار یعنی هیئت اجتماعیه غرضه بدارد که به تصویب برسد . علاوه براین قانون اجراکننده می‌خواهد وچون اجرای قانون عملی است‌که نسبت به افراد می‌شود ، ازعهدهٔ جماعت بر نمی‌آید و هیئت اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای‌آن‌کار بگمارد که‌آنهاحکومت را تشکیل می‌دهند .

به این روش مردم برحسب ظاهر بی‌اختیارند چون اختیارخود راتسلیم هیئت اجتماعیه‌کرده‌اند . اما درواقع همه آزادند چون‌به‌میل خودکرده‌اند ، وهرکس اختیار خویش‌را تسلیم کل‌کرده است‌نه‌تسلیم جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و قانونگزاری شریکند و همه باهم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ است وظلمی واقع نمی‌شود زیراکه ظلم آنست‌که معدودی جماعت را

تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند ، ودر ترتیبی که ما دادیم هر کسی تابع ارادهٔ کل است ، که ارادهٔ خود اوهم جزء آنست ، و هر کس فقط آن مقدار ازاختیار خودرا تسلیم کل می کند که برای منافع ومصالح عموم ضرورت دارد .

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانندکتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست ومحصلین علم حقوق بخوانند، اما مـا در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعیه فرض کرده است وارد نمی شویم، که مجال سخن تنگ است وبرای اینکه اساس فکـر اودانسته شود ؛ همین اندازه کفایت است . ولی چنانکه اشاره کردیم، روسو استواری بنای هیئت اجتماعیه را بر بنیادی که به نظـر گرفته است مشروط میداند به اینکه افراد به درستی تربیت شوند، واو از دانشمندانی است که به احوال کودکان وجوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص درامر تربیت نوشته است وآن « امیل » (۱) نـام دارد . به مناسبت اینکه درآن کتاب داستان مانندکودکی به این اسم فرض کرده واورا موافق اصول وقواعدی که درنظرداشته است پرورش میدهد، واین کتاب هم ازآثارمعتبر ادبیات فرانسه است وبـا آنکه مانند آثار دیگرروسو بسیار مطالب داردکه غلط است یـا تخیلاتی است، که صورت وقوع نمی تواند بیابد، ولیکن تحقیقات دقیق ونکته سنجیهای لطیف نیزدارد و در اینجا هم سخن روسو مبتنی بر اینست که انسان اگر به طبیعت وفطرت خود واگذاشته شود، نیکوکارخواهد بود . وبنابراین درتربیت کودکان وجوانان باید تا جائی که ممکن است قید وبند راکنارگذاشت و آنها را بـه حالت طبیعی و آزادی پرورش داد و ازآغاز نباید به یك رشتهٔ مخصوص از علـوم و فنون واردکرد بلکه باید به طور کلی قوای انسانی را درایشان پرورانید که بتوانند به خوبی زندگانی کنند . کتاب هرچه کمتر باید به دست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبهٔ عملی داشته بـاشد ، از واردکردن افکار غلط و خرافات در ذهن کودك پرهیز باید کـرد ،

---

(۱) Emile

و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ وستم و آزار شود .

روسو نیز مانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته‌اند مخالف ، ومعتقد است که به برآوردهٔ او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود او دیانتی را که به فطرت سلیم می‌پسندد اختیار کند. به مباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد ندارد ومی گوید ، ما نمی‌توانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث؟ و نفس باقی است یا فانی ؟ جز اینکه به وجود ذات مدرك مرید حکیم که درامور عالم متصرف ومؤثر است ، می‌توان یقین کرد بنابراینکه حرکت درجسم امری ذاتی نیست . ومحرك لازم است وسلسلهٔ محرك ها ناچار باید به محرك کل منتهی شود، ودرحرکات عالم وجریان امور آثار عقل وحکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم به این وجه است که همان حس نیکوکاری وهواهای نفسانی گرفتار است ، اما میتواند آنچه را خیر اواست اختیار کند ، و مختاربودن جز این چیزی نیست و اینقدر می‌دانیم که خوشی وسعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد، در اینست که ستم روا ندارد ، و نیکوکار باشد وهمین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفهٔ روسو عشق‌به طبیعت است ومدار امر دانستن عواطف و آنچه دل به او گواهی می‌دهد. ومعتقد است که طبیعت راست می‌رود ودل درست گواهی می‌دهد ، ومفسده ها همه از این است که انسان عقل شریف خودرا درکار داخل‌می کند .

عقاید روسو مخصوصاً آنچه درکتاب امیل بیان‌کرده بود، البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد کتاب را سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند ، و اوهمچنان متواری و دربدر بود ، تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش سالگی به عالم طبیعت باز گردید ، وزندگانی پرمرارتش به پایان رسید ، وچندی از وفاتش نگذشت که معتقدانش بسیار شدند ، و به تلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل

کردند ، تا آنجا که جسدش را به « پانتئون » (۱) که محترم ترین مدفنهای فرانسه است انتقال دادند .

بخش پنجم

دیدرو و اصحاب دایرةالمعارف

« دنی دیدرو » (۲) روزگارخود را یکسره به کار های علمی، مخصوصاً به ترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد . معاش او هم از این راه می‌گذشت وبنا براین هیچگاه ازعمر خود فراغتی نداشته است که درامورفلسفی تفکرعمیق کند وآنچه از آثاراوبدیع ودلکش است به سبب قریحه وذوق وقوهٔ حدس او بوده است . ازنویسندگان معتبرفرانسه به شمارمی‌رود، ومقداری ازنوشته‌هایش مربوط به ادبیات است، درمطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد ، اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشتهٔ مخصوصی از آن نپرداخته است . اثر بزرگ او « دایرةالمعارف » (۳) است که از کتابهای نامی‌دنیا است،بیست سال‌ازعمرخویش را مصروف این‌کتاب نموده ، و قسمت عمدهٔ آن به قلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم به او یاری کرده اند ، و چون کسانی که در این کار شرکت داشته اند کم و بیش در علم وحکمت با او هم مشرب بوده اند ، آنها را اصحاب دایرةالمعارف گویند ، و صفت بر جستهٔ ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است ، و کم اعتقادی به تحقیقات حکمای پیشین و توجه تام به شیوهٔ مشاهده و تجربه و اهمیت دادن به حس و شهود و نقادی ، بلکه انتقاد از

---

(۱) Panthéon (۲) Denis Diderot
(۳) L'Encyclopédie

عقایدی که گنشتگان دراذهان‌عامه راسخ نموده‌اندخاصه درروحانیات؛ وازهمین روکسانی که نسبت به آن معتقدات تعصب داشتند با انتشار دایرة‌المعارف مخالفت ورزیدند ،گاهی به دیدرو و چاپ‌کنندهٔ کتاب آزار رسانیدند وبه زندان انداختند ، وگاهی اسباب منع انتشارآن را فراهم آوردند ، و دوستان هم چنان‌که بایدهمسازگاری نکردند ؛ اما همت او در کار کوتاهی نیافت ، بسا می‌شدکه روز ها به دکان و کار خانهٔ پیشه وران رفته پیشه می آموخت . و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دائرة‌المعارف به نگارش در می‌آورد، ونوشته هارا پنهانی‌به چاپ می‌رسانید . سرانجام عزم استوار وپشت‌کار دیدرو کتاب رابه پایان برد . ودربیست ویك مجلد بزرگ از چاپ درآمد، جزاینکه چاپ‌کنندگان برای دوری جستن ازگزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یك اندازه از رنج او را به هدر دادند .

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة‌المعارف در چند سال اول « دالامبر » (۱) بوده است ، و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود . گفتاری‌که درچگونگی علم به صورت مقدمه درصدر دایرة‌المعارف قرار داده ، خودکتابی معتبر بشمار می‌رود ، اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت . منتسکیو وولتر وژان ژاك روسو وجمعی دیگر نیز مقالاتی‌به دایرة‌- المعارف داده‌اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سدهٔ هیجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشرافکار جدید ومنقلب‌کنندهٔ عقاید بوده است .

اینهمه رنجی‌که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید ، سبب اشتهار او گردید . اما نه بهرهٔ مالی به او بخشید نه جاه و منزلتی یافت . وقتی که خواست دختر خود را به شوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شدکتابخانهٔ خود را بفروشد « کاترین دوم » (۲)

D' Alembert (۱)

Catherine II Impératrice de Russie (۲)

امپراطریس روسیه که گذشته از کشورداری معارف پرور و حکمت دوست بود ، از این امر آگاه شد و کس نزد او به پاریس فرستاده کتابخانه را به مبلغ پانزده هزار فرانك خرید ، بااین قیدکه‌دیدرو کتابهارا درپاریس به امانت نگاه دارد ، تا موقع حمل آنها به‌روسیه برسد وخود اوکتابدار کتابخانه باشد ، وسالیانه مبلغ یکهزارفرانك مزدکتاب داری دریافت کند .

ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ ووفاتش در ۱۷۸٤ یعنی‌پنجسال پیش ازآغاز انقلاب فرانسه روی داد ، واتمام دایرةالمعارف درسال ۱۷٦٦ بوده است .



تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است . و به صورت یك مجموعه از حکمت در نمی‌آید. ابتکار فلسفهٔ مخصوصی هم ننموده است که به بیان آن بپردازیم . در علم اعتمادش بیشتر به طبیعیات و به شیوه‌ای از دانشجوئی که مقتضی‌آن علوم می‌باشد یعنی به مشاهده وتجربه بود ، وچندان اعتقادی به روش دکارت که علم را مبتنی بر ریاضیات می‌کرد نداشت ، ومی‌گفت وسیلهٔ اصلی‌کسب علم سه چیز است : مشاهده و تعقل وتجربه . به مشاهده باید مواد فراهم کرد ، به تعقل آنها را باید جمع نموده ، بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجه‌ای که به‌دست می‌آیدبرای اطمینان ازدرستی‌آن باید به‌آزمایش در آورد

پیدا است که دلبستگی کامل دیدرو به سیرو مطالعه در آثار طبیعت است ، و می‌توان اورا طبیعت پرست گفت. در تعشق به طبیعت نزدیك به روسو بود ، ومانند او در بیان مطالب قوهٔ شاعری به کار می‌برد ، اما برخلاف روسو علم‌را برای ترقی وسعادت بشر لازم می‌دانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنیتس بلکه به اسپینوزا نزدیك است . مثلا ازجهت اینکه هر جزئی از وجود را نمایندهٔ کل می‌دانست ، درهمه یکی ویکی را درهمه می‌دید ، به عبارت دیگر : وحدت وجودی بود ، اما به مذهب طبیعی و مادی به توجه به علل غائی اعتقاد نداشت و می‌گفت دنبال‌کردن به اینکه امور برای چه

واقع می‌شود ؛ حاصلی ندارد ، باید در پی آن بود که چگونه واقع می شود ؟

دیدرو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهائی داشت ، که دانشمندان متأخر به خوبی به آنها برخورده و موجه ساخته‌اند از جمله اینکه ذهنش اجمالا متوجه به تحول موجودات و فلسفهٔ تکامل وارتقاع بوده است . واز نکته سنجیهای او اینست که ما موجودات کنونی را می‌نگریم ، وآنها راکامل می‌یابیم، وغافلیم که چقدر ناقصها درطبیعت پیدا شده تا وجود به این درجه از کمال رسیده است .

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد . در بعضی ازنوشته ـ هایش چنین می نماید که معتقد است ، بعضی گفته های دیگرش دلیل بر تردید است . در هرصورت اگر باشد مانند ولتر وبسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) وهمین است که اولیای دین مسیحی او را از ملحدان می‌شمارند ، و حال آنکه از عبارت او

---

(۱) پیش از این خاطر نشان کرده ایم :که اصول دین مسیحیان چیست اینك برای مزید توضیح توجه می‌دهیم که کفروالحادی راکه اروپائیان می گفتند به کفر و الحادی که ما می گوئیم نباید قیاس کرد . مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی می‌دانستندکه بـه اصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند ، وبه آنها اشاره کرده‌ایم ایمان داشته باشد، وگرنه هرقدرخداپرست ومتقی بود ملحدش می‌خواندند و déiste می گفتند : که باید « خدائی » ترجمه کنیم ، در مقابل عیسائی ، وچون کسی را چنین می‌نامیدند مقصودشان این بودکه او مدعی خدا پرستی است ولیکن ملحد است ، چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد . و چون پیش از سدهٔ هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود ، فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه می کردند ، چون اگرچیزی بر خلاف اصول الهی مسیحی می گفتند مکفرمی‌شدند وعقوبت می‌دیدند. این بود که درسدهٔ هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشان را در این فصل شناسا ندیم مجاهده کردند . و ←

اینست: که خدا پرستان بسی بهتر ازارباب دیانت می‌توانند ملحدان را عاجز کنند . ونیزازسخنهای لطیف اواینست ،که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده وبه معابد روانه ساخته انـد، چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب وحصار شده اند . پس یا بگوئید خدا نیست یـا تصدیق کنید که همه جا هست .

جای دیگر می‌گوید : اینکه کمال موجودات را دلیل بر وجود خدا می‌گیریم ، ازخود پسندی است . یعنی همین‌که خود را درامری عاجزیافتیم ، فوراً آن را نسبت به خدا می‌دهیم وراضی نیستیم جـز خداوند بالای سرخود مؤثری قائل شویم .

از عبارات تردید آمیز دیدرو این‌کلمات است کـه در پایان کتابی‌که دربیان حقیقت طبیعت(۱) نوشته است به صورت دعا آورده می‌گوید :

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم ،که می‌گویند صنع تست‌و به توانجام می‌دهم‌که نامت در روی زمین خدا است . خدایا نمی‌دانم هستی یا نیستی ، اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم‌که تو ضمیر مرا می‌بینی ، و کردار چنان می‌کنم‌که در حضور تو باشم . اگـر بدانم



به‌زبان‌های‌مختلف چشم و گوش مردم را بازنمودند، ودرمقابل‌تعقیب‌های اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند، روزگارهم یك اندازه تغییر کرده وتیغ کشیشان چندان برنده نبود ، با اینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را می‌سوزاندند ، و خود آنها را به زندان یا تبعید می‌فرستـادند ، فقط مـانند قرون وسطی کشتن و زنـده سوزانیدن در کار نبود . سرانجام درپایان سدهٔ هیجدهم انقلاب بزرك فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت ، و این گفتگو هـا از میان برخاست .

(۱) Traité de L' interprétation de la nature

د برخلاف عقل خود یا حکم تو گناهی کرده‌ام ، از زندگــی گذشتهٔ خود ناخشنود خواهم بود ، اما ازآینده آسوده ام چون همین‌که من گناه خود را تصدیق‌کردم تو از آن می‌گذری . در این دنیا از تو چیزی نمی‌خواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تونیستی بـه طبیعت و اگر تو هستی به حکم تو می‌شود . اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم ، هرچند در این عالم آنچه کرده‌ام برای خـود کرده ام . اگر ازپی نیکی بروم باری نبرده‌ام واگر بدی‌کنم ازتو غافل بوده‌ام . خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست می‌دارم واز دروغ ونابکاری بیزارم . چنینم‌که هستم خواه پاره ای‌از مادهٔ واجب وجاوید باشم، خواه مخلوق تو باشم. امااگر نیکوکار ومهربانم ، ابناء نوعم را چه تفاوت‌کــه به تصادف نیکــو افتاده ام و به اختیار خود نیکی کرده ام یا فضل ورحمت تو شامل حالم بوده است .»



چندتن دیگرازاصحاب دایرةالمعارف یاهم‌مشربان‌آنها هستندکه گاهی‌آنان را هم از فیلسوفان می‌خوانند، ولیکن حق اینست‌که جز مخالفت شدید بادیانت ، و تعصب در مادیت وانکار روحانیت و حتی نفی‌صانع حیثیتی ندارند از این جمله کسانی‌که نام برده می‌شوند یکی «لامتری» (۱) است‌که بردکارت بحث داشت‌که چرا انسان راهم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است ؛ دیگر«هلباك» (۲)که حرکت را ذاتی جسم می‌دانست ومحرك قائل‌نبود وحتی‌قوهٔ جاذبه را هم‌انکار داشت . دیگر «هلوسیوس» (۳) که جوانمرد و نیکــوکار بود . اما برخلاف روش فطری خود اصول اخـلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی می دانست ودربارهٔ این جماعت بیش ازاین صرف وقت روا نیست .

---

(۱) La Mettrie (۲) Holbach
(۳) Helvétius

بخش ششم

کندیاك

دانشمندان فرانسوی که درین فصل ازایشان یادکردیم ؛ همه‌در راه معارف مجاهد بوده ، وبا خرافات ونادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه‌کرده‌اند ، و از این روآن کسان و دورهٔ ایشان را پرتو افکن نامیده‌اند ، ولیکن هیچیك سازندهٔ حکمت به معنی که ما در نظر داریم نبودند ، و فقط به نشرعلم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند. درسدهٔ هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که درگوشهٔ عزلت به تحقیق حکمتی پرداخته ، واز خود فلسفهٔ مستقلی ساخته ، ودر حالی‌که با اصحاب دایرةالمعارف دوست بود به زد و خوردهای ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده ، زندگانی آرامی به سلامت بسربرده است و او«اتین بونو دوکندیاك» (۱)نام داشت.

درسال ۱۷۱۵ متولد شد ودر۱۷۸۰درگذشت. درصنف کشیشان بود اما به‌کشیشی عمل نمی‌کرد . مردی فاضل و نویسنده ، و یك چند مربی یکی‌از شاهزادگان ایطالیابود ، برای تربیت‌آن شاهزاده تصنیفهای بسیارکرده ، درعلم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ، ولیکن‌به فلسفه بیشتر معروف است ، وبالاختصاص دوکتاب ازاو یاد می‌کنند؛ یکی رساله‌ای در منشاء « علم انسان » (۲) و دیگری کتاب در «احساسات» (۳) وچون در زندگانی بسیار ساده حرکت می‌کرد ، و عاقل ومحتاط بود سرگذشتی‌که نقل‌کردنی باشد ندارد .



فلسفهٔ کندیاك دنبالهٔ فلسفهٔ لاك است ، یعنی تحقیق دراینکه علم

---

(۱) **Etienne Bonnot de Condillac**

(۲) **Essai sur L'origine des connaissances humaines**

(۳) **Traité des sensations**

برای انسان چگونه دست می دهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندیاك مذهب اهل حس را به کمال رسانید ، واز لاك هم پیشتر رفت ، زیرا که لاك پس از آن که تصورات فطری را نفی نمود . برای علم دو مبدأ قائل شد، یکی حس و دیگر تعقل ولی کندیاك مبدأ علم را منحصر به حس دانست ، وجمیع اعمال عقلی و نفسی را هم به تبدلات احساسات بیان کرد .

پیش ازآنکه رأی کندیاك را دربارهٔ احساسات بیان کنیم؛ باید خاطر نشان نمائیم ؛ که آن حکیم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست ، اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد.. مادی آنست که به وجود چیزی جز مادیات واجسام قائل نیست و حس و ادراك و تعقل را هم خاصیت ماده می داند ، ولیکن کندیاك ماده را قادر برادراك نمی پندارد وبه وجود نفس مجردی که ادراك خاصیت او است قائل است ، جزاینکه ادراك وارادت نفس را همه به حس منتهی می کند به شرحی که بیان خواهیم کرد ودراین بیان تنها نظر به کتاب « احساسات » خواهیم داشت زیراکه فلسفهٔ کندیاك در آن کتاب به کمال رسیده وبه بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیاك اینست، که همهٔ حواس باهم برابرند ، یعنی هریك از حواس راکه به تنهـائی بگیریم و فرض کنیم ، انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همهٔ قوه ها و اموری که به نفس نسبت می دهیم در او ظاهر می شود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایـهٔ قوت و کمال آن ادراکات می گردد وبرای اثبات این مدعی می گوید : یك مجسمه فرض می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد ، اما هیچگـاه حرکت نکرده ، وهمواره به جای خود بـوده . وسرا پـای او را حجـابی پوشانیده باشد .که از عالم خارج هیچ چیز به اونرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او برمـی داریم تـا شامه اش به کار افتد ، در این صورت ادراك او منحصر به دریـافت بوها خواهد بود ، در حالی که ازشکل واندازه وصورت رنگ اشیاء

بکلی بی خبراست ، پس گلی به بینی اونزدیك می کنیم ، بوی گل را احساس می کند، اما چون هیچ چیز دیگر ادراك نکرده است ؛ نه از خود خبر دارد نه از ماسوای خود ، تنها چیزی که در وجدان اوهست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » می گوید برای او همان بو است وبس ، و چون جز آن بو چیزی به دراکهٔ اونرسیده ذهن او فقط مشغول به آن است ، بنابر این برای او توجه به آن حس حاصل می‌شود ، پس ، براحساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است :

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیك می کنیم . چون بوی این گل باگل پیش تفاوت دارد ، وچون از گل پیشین هنوز چیزی به یاد دارد ، طبعاً مقایسه وسنجش و تمیز برای او دست می‌دهد که آن نیز از اعمال نفس است ، ومشابهت واختلاف را درمی‌یابد واین اعمال چون مکررشد تفکراست . کم کم درمیان بوهائی که به مشامش می‌رسد بعضی او را خوش می‌آید و بعضی را نا خوش می‌یابد ، پس ؛ لذت والم ادراك می کند ، وتکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزردگی از بوی ناخوش برای او می‌آورد ، و خواهانی و ناخواهانی‌وشهوت وغضب واراده تولید می کند، وچون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوهٔ انتزاع می‌شود .از مکررشدن احساسات مشابه وقوهٔ انتزاع تصور نوع ومفهوم کلی برای او پیش می‌آید و تعقل می کند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد می کند ؛ نفس او را تشکیل می‌دهند، وخود را درمی‌یابد . زیراکه خود یعنی نفس همانا عبارت است از ادراك آنچه حاضر است ، و به یادداشتن آنچه بوده وغایب شده است .

همهٔ این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط به واسطهٔ حس شامه حاصل شد، پس‌حس ذائقه‌وسامعه‌وباصره هم که‌برآن‌مزیدشد این قوی بسط وقوت می‌یابد ، ونفس عظمت می گیرد، ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه به اشیاء خارجی علم دارند نه به تن خود، یعنی

علمش از نفس به ماسوای نفس تجاوز نکرده است ، صوت می شنود ورنگ و روشنائی می‌بیند اما همهٔ این احساسات حالاتی است که به او دست می‌دهد ، و برنخورده است به اینکه درخارج چیزهائی است که این حالات را درنفس اوتولید می‌کند، واین‌علم به اشیاء خارجی برای او حاصل نمی‌شود مگر اینکه حجاب را ازقوهٔ لامسهٔ او نیز برداریم ، زیرا به واسطهٔ لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد واندازه وشکل وجرم ؛ یعنی مقاومت وجسمیت برای انسان حاصل می‌شود، چون دیده‌ایم ومحقق شده است که کسی که کور مادرزاد است ، پس ازآنکه چشمش معالجه وبینا شد شکلها را تمیز نمی‌دهد مگر پس ازآنکه اشیاء را لمس کند ، والبته باصره وحواس دیگر به تکمیل علم اومدد می‌رسانند ، وچون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درك می‌کند ، و بـه این واسطه کم‌کم علم به اشیـاء خارجی درمی‌یابد ، ولی علم به وجود تن خویش ندارد تـا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و دریابد کنه آن اعضاء غیر از اشیـاء خارجی می‌باشند .

کندیاك با شرح وبسط تمام یك یك ازحواس را تشریح می‌کند، ومی‌نماید که هریك از آنها چه تصورات و چـه معلومات بـه انسان می‌دهد وچگونه به وسیلهٔ احساسات علـم انسان بـه خـود و به کلیهٔ موجودات جهان تمام می‌شود، وبه تعقل وتفکرواستدلال راه می‌برد، اما اگرما بخواهیم همهٔ تحقیقات اورا نشان بدهیم ، باید تمام‌کتاب اورا نقل‌کنیم ، اشاراتی‌که تاکنون کرده‌ایم برای اینکه‌کلید فلسفهٔ او را به دست بدهد بس است وخوانندهٔ دانا ازهمین‌اجمال می‌تواند پی به تفصیل ببرد ، واگر بخواهد آن تحقیقات راکاملا دریابد بـه کتاب خودکندیدك رجوع خواهد کرد . همین قـدر باز خـاطرنشان می‌کنیم‌که کندیاك نمی‌خواهد دروجودانسان منکر نفس مجرد شود، بلکه می گوید ، نفس چنین ذاتی است‌که فقط به واسطـهٔ احساسات اینهمه قوه‌ها ازخیال و وهم وحافظه وتوجه ومقایسه وتصدیق وحکم وتفکر وتعقل واستدلال وعلم به وجود خود و وجـود تن ، و وجـود اشیاء خارج وبعد وفاصله وشکل و اندازه ، وکمیت وکیفیت ووضع

وزمان ومکان و وحدت و کثرت ، و جـزئی و کلی وغیر آنهـا پیدا می‌کند، وخواهش واراده برای اودست می‌دهد ، وکندیاك چگونگی بروز این قوه ها ومعلومات را تشریح نموده، وروانشناسی را ازاین راه میلغی پیش برده است . مثلا می‌گوید ، تصور که در ذهـن است همانا احساسی است ، که مکررشده ، وبه مدد احساسات دیگـر قوت گرفته وتثبیت شده است ، و خواهش احساسی است کـه تکـرار آن خوش آیند است ، ونفس موقع برای تجدیدش می جوید ، و خواهش چون قوی شد اراده می‌شود ، وچون معلوم شدکه نفس به وجود خود علم حضوری و وجـدانی دارد ، همـان درك احساسات حاضر و یـاد احساسات غایب است وبنابراینکه دانستیم‌که معلومات ومعقولات ما همه نتیجهٔ احساسات است ، ونظر به اینکه روشن است که احساسات جزاحوالات نفس‌چیزی نیستند، پس‌کندیاك این‌عبارات را می‌گوید، که ما جز وجود خود به چیزی پی نمی‌بریم ، واگر به آسمـان بـالا رویم یا به تنگ زمین فرو شویم ازخود بیرون نتوانیم شد .

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی وسیر وتحول افکار او

« ایمانوئل کانت » (۱) درسال ۱۷۲٤ در« کنیگسبرگ » (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است . پدرش شغل سراجی داشت ، و پدر ومادرش هر دو مردمانی مقدس ومهذب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را به دانشجوئی و دانش آموزی وتـألیف و تصنیف گذرانید، وهیچ کار دیگرحتی مسافرت هم نکرد. درآغازدرخانه‌های بزرگان برای تحصیل معاش به تدریس مشغول شد ضمناً درهمنشینی با آن مردم ازکاردنیا تجربه حاصل‌می‌کرد . بعدها در دانشگاه شهر خودبه دانشیاری وپس‌ازچند سال به استادی پذیرفته شد، ورشته‌های مختلف از علوم می‌آموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم وفلسفهٔ اولی را فنون اختصاصی‌خود ساخته، وعمرخویش راوقف علم وحکمت نموده بود. متأهل‌نشد وزندگانی‌مرتب ومنظمی برای خود ترتیب داده ، در ساعت مقرر از خواب برمی‌خاست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام می‌داد ، به اندازهٔ معین می‌خـورد ومدت معین می‌خوابید . تفریح وتفنن نداشت ، ادای تکلیف زندگـانی را برتعیش مقدم می‌دانست، وچیزی راکه واجب می‌پنداشت پیروی‌کامل از اصول اخلاقی بود ،لیکن در اطـوار خشکی و زنندگی نـداشت

Koenigsberg (۲)   Immanuel Kant (۱)

گشاده رو وخوش مشرب و بامهر ومحبت بود ، در دوستی وفادار و با مردم نیکوکار . وقتی به دوستان خود می‌گفت «ازمرگ باك ندارم و اگر به من خبر بدهند که امشب می‌میری خواهم گفت : فرمان خدا راست ، اما خدا نکند کسی به من بگوید ، یك تن به سبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر به این احوال ومقامات علمی وآثاری که از اوظاهر شد، طرف مهر واحترام خاص وعام گردید . و دولتیان هم به او مهربان بودند . غبار کدورتی که به خاطر او رسید این بود که در سلطنت « فردریك گیلیوم » دوم پادشاه پروس ، در نتیجهٔ رساله ای‌که به نام « دین درحدود عقل » نوشته بود مورد سرزنش گردید ، وحتی‌از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد ، اما کانت پس از روزگار « فردریك گیلیوم » خود را از این التزام آزاد دانست ، وموافق عقاید خویش سخن گفت ، ودیگرمتعرض او نشدند. هشت سال پیش ازمرگ قوای دماغیش سست شد ، و از کار بازماند ودر سال ۱۸۰٤ درگذشت همشهریانش همه درمرگ او سوگواری نمودند واین عبارت راکه درپایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند ، « دو چیز روح را به اعجاب می‌آورد و هرچه اندیشه و تأمل بیش‌کنی اعجاب واحترام نسبت به آن دوچیز همواره تازه و افزون می‌شود، یکی آسمان پر ستاره که بالای سرما جا دارد ، دیگر قانون اخلاقی‌که دردل ما نهاده شده است . »

کانت ازکسانی بوده است‌که از دانشجوئی‌جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود نمائی و شهرت طلبی وکسب جاه و مال یکسره دور بوده است ، و جز آنچه حقیقت می‌دانسته نمی‌گفته و نمی‌نوشته است .

نوشته هایش غالباً پیچیده ودشوار است ، در مطالب غور بسیار می‌کرد ، اما نوشتن را به شتاب انجام می‌داد . فلسفه‌اش درروزگار خود او در سراسر خاك آلمان قبول عامه یافت و به زودی به کشور-های دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی درزمان اوکنیکسبرگ راکعبهٔ حکمت دانستند ، وبه آنجا ازدحام کردند ، و به‌کانت مانند

امام وولی می‌نگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا می‌کردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن ونبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند .

آثار قلمی کانت بسیار وهفتاد هشتاد رساله ، وکتاب بزرگ و کوچك است . دراکثر مسائل علمی ریاضی وطبیعی وجغرافیای طبیعی وزمین شناسی وهیئت وآثار جو ومنطق و الهی و دیانت وسیاست چیز نوشته است ، ولیکن مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفهٔ خاص او می‌باشند ، و مایهٔ شهرت عظیم او گردیده‌اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابها را معرفی خواهیم کرد .



کانت پس از دورهٔ دانش آموزی که او را به بیست وسه سالگی رسانید مدت نه سال به معلمی خصوصی ومطالعات شخصی اشتغال داشت، ودر این دوره توجهش همه به علوم بود، یعنی به ریاضیات وطبیعیات وشعب وفروغ آنها از هیئت وجغرافیا وزمین شناسی ومانند آن ، و در این مباحث اساس معتقداتش تعلیمات نیوتن بود ، وگاه گاه مقالات و رسالاتی هم درمسائل مختلف از آن علوم می‌نوشت ومنتشر می‌کرد ، واثر مهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که دردنبالهٔ آراء نیوتن درباب هیئت عالم وچگونگی حدوث وخلق جهان نموده، و در این باب به مخالفت گردباد های دکارت (۱) برخاسته ، و رائی اظهار کرده است نزدیك به آنکه چهل سال پس از آن « لاپلاس » (۲) منجم و ریاضی دان بزرگ فرانسوی موجه ساخته ، واصول آن رأی با تکمیل وتبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است ، و به اختصار مبنی بر این است : که فضای عالم در آغاز پر بوده است ازمادهٔ متشابهی که شکل منتظم نداشته، ولیکن تکاثف وتراکم او درنقاط مختلف کم وبیش بوده است ، پس مادهٔ

---

(۱) رجوع بکنید به جلد اول سیرحکمت صفحهٔ ۱٦۲ .

(۲) Laplace

مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته ومـرکزی تشکیل داده کـه قسمت های رقیق ترگرد آن مجتمع شده ، و به مقتضای قوهٔ جذب و دفعی که درآنها بوده به دوران افتاده اند ، به اینطریق خورشید در مرکز به ظهور آمده و موادی که گرد مـرکز می‌چرخیدنـد کم‌کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند ، و این حلقه هـا به تدریج بـر یکدیگر فشرده شده ، هرکدام یك کـره تشکیل دادند و بـرگرد مرکز به چرخ افتادند ، وآنها سیارات امروزی می‌باشند ، ودرجرم خورشید تصادم موادی که همواره به اوملحق می‌شوند احداث حرارت می‌کند ، وآن راگرم نگاه می‌دارد وستاره های ثابتی که بـالاتر از سیارات هستند ، هریك خورشیدی مانند خورشیدما مـی‌باشند ، و البته آن ها نیز مرکزی دارندکه گرد اومی‌چرخند وکهکشان که در آسمان مانند ابـری سفید دیـده می‌شود ، مجموعه ای از آن ستارگان است .

درسی و دوسالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت ، وازآن پس بیشتر به فلسفه اشتغال ورزید ، و تا چهل و پنج سالگی ازفیلسوفان « جزمی » (۱) به شمار می‌آمد ، و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمـات « ولف » (۲) بودکه آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت. ولف از دانشمندان آلمان بودکه در جوانی زمان لایبنیتس را درك کرده ، و پیرو اوشده وفلسفهٔ آن حکیم را از تصنیف های‌گوناگون او بیرون آورده ، و به شیوهٔ خاصی مدون‌کرده بود ، بنـابـر این کانت که زمان ولف را درك کرده به توسط او پیرو فلسفهٔ لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق‌داشت ، تبعیت صرف ازلایبنیتس یاهرکس دیگر نمی‌کرد ، و از خود نیز اظهار رأی می‌نمود .

درسدهٔ هیجدهم اذهان ازفلسفهٔ اولی سرخورده بود ، و این‌فقره ازمعرفی‌که ازحکمای انگلیس وفـرانسه در آن عصر نمودیم ، بـر

---

(۱) **Dogmatique** معنی این‌کلام دربخش آینـده دانسته خواهد شد .

(۲) **Wolff**

می‌آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه پسندیده بودند و اصحاب فلسفهٔ اولی را که تنها به برهان عقلی می‌خواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا می‌کردند. کانت هم هرچه در تحقیق پیشتر می‌رفت خاصه پس از مطالعهٔ نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش به فلسفهٔ اولی سست تر می‌شد وازجزم درمباحث فلسفی باز می‌ایستادو چون اندیشه کرد که اگر ازعقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست، پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل به‌کار می‌برند به معلوم کردن مجهولات دست می‌یابند؟ به این نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) وفلسفهٔ اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی درآنها قوهٔ تعقل به‌کار می‌برند مجعولات و فرضیات ذهن خودشان است مثلا خطی فرض می‌کنندکه فاصلهٔ همه نقاطش از نقطهٔ دیگر درونی یك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطهٔ درونی را مرکز وآن فاصله ها را شعاع می‌نامند و بنابر این فرض برای دایره خاصیت ها تشخیص می‌دهند وحکمها می‌کنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هرچه عقل دربارهٔ آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفهٔ اولی ازجسم وجان و مانند آن ها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها به فرض عقلی حقیقتشان به دست نمی‌آید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس وتجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت، و معتقد شد که انسان به معرفت ذوات نمی‌تواند دست بیابد، و باید به بحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

ازگفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس، وچگونگی مبدأ ومآل کار انسان است، فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل‌بسته اند، استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار وحسن اخلاق بوده است. کانت چون

---

(۱) ریاضیات چون به طور مطلق گفته شود حساب وهندسه در نظر است.

بنیاد فلسفهٔ اولی را سست یافت ؛ درباب علم خود را قانع کـرد به اینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و به معرفت ظواهر امور خرسند باشد، اما درباب نیکی‌کردار چون از کودکی پرورش‌اخلاقی هتین دریافته بود، البته بی پروائی را پیشه نساخت . و بر این شد که حسن عمل وایمان به مبدأ ومعاد مبانی فلسفی نمی‌خواهد ،پاکی سرشت لازم است تا دل به لزوم پرهیزازبدی ورغبت به نیکی‌گواهی دهد ، ووجدان پاك به ایمان به غیب حکم نماید ، وگرنه آن‌کس‌که به سبب بیم کیفرو امیدپاداش ازبدی می‌پرهیزد، وبه نیکی‌می‌گراید، چندان شرافت و فضیلتی ندارد وچگونه می‌توان فضیلت قائل شد ، برای‌کسی‌که اگر بیم نداشته باشد بدمی‌کند واگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهدکرد ؛ وانگهی اگر پاکی سرشت نباشد به فلسفه ایمان درست نمی‌شود ، و چه بسیارکسان دیده ایم‌که به مبدأ و معادمعتقد بوده اند وحسن عمل نداشته اند، وعکس آن نیزدیده شده است(۱)

با اینهمه خاطر کانت آرام نمی‌شد واندیشه می‌کرد که تا قـوهٔ تعقل به‌کار برده نشود ، از حس وتجربه علم حاصل نمی‌گردد ، و علم مبانی عقلی می‌خواهد ولی ازطرف دیگـر درتعقل هم تـا مبانی علمی به دست نیاید ، اطمینان نمی‌توان‌کرد ، و باید برای اربـاب تحقیقات فلسفی سهو وغفلتی دست داده باشدکه این مشکلات برای‌ما پیش آمده است ، و درهرصورت اگر به فلسفه معرفت به‌کنه وجـود دست نمی‌دهد ، لااقل باید حدود عقل را معلوم‌کرد ؛ تا بدانیم که چه می‌توان دانست وتا کجا می‌توان بـه یقین‌رسید ، وکـانت مدت چندین سال هم در این اندیشه ها به سر برد تا سرانجام « فلسفهٔ ـ نقدی » (۲) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را کـه

---

(۱) در این قسمت کانت از حکمای فرانسوی سدهٔ هیجـدهم مخصوصاً از ژان ژاك روسو استفاده‌ای به سزا نموده است .

(۲) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد

« نقادی عقل مطلق » (۱) نام‌دارد، منتشر ساخت . ودر این هنگام پنجاه وهفت سال ازعمر او گذشته بود

***

پیش ازآن‌که به بیان فلسفه کانت بپردازیم ، باز یاد آوری می‌کنیم ؛ که از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی که در اروپا حکمت به مرحلهٔ تجدد درآمد ، تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد . یکی آن‌که دکارت سررشته اش را به دست داده بود ، و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس وهم مشربان ایشان همان را دنبال کردند ، و درعین اینکه ازجهاتی فلسفه را منقلب نمودنـد مشرب افلاطـون و ارسطو را هم ازدست ندادند . که آنان بنابر این داشتند ؛ که تعقل را تنها وسیلهٔ معرفت بدانند وآن چه راکه عقل پذیرفت ، باحقیقت مطابق انگارند ، و در این روش علم واقعی همان‌فلسفهٔ اولی‌می‌شود که در اروپا نظر به یادگـاری‌کـه از ارسطو مانـده آن‌را همواره ما بعدالطبیعه (۲) خوانده اند ، و اهل این علم حقـایق را تنها به استنباط عقلی معلوم می‌سازند . خط سیر دیگر آن بود کـه حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرانسیس بیکن سررشتهٔ آن را لاك به دست داد ، وهیوم به‌کمال رسانید ، و بنای آن براین بود که علم برای انسان تنها به حس یعنی به تجربه حاصل می‌شود ، و تعقل به تنهائی مجهولی را معلوم نمی‌کنـد ، و از این رو انسان بـه معرفت حقایق وکنه ذات چیزها نمی‌تواند برسد و فقط عوارضی در می‌یابد که به‌مطابق بودن آن ها با حقیقت نمی توان یقین کرد ، و آن چه ادراك می‌شود جز نمایشهائی که به حواس درمی‌آید چیزی نیست، و درهر صورت معلوم مفید همانست که به وسیلهٔ حس وتجربه به دست می‌آید، یعنی علم طبیعی وبنابر این فلسفهٔ اولی بحثی بیحاصل است.

---

(۱) Critique de la raison pure به زودی معلوم خواهیم کرد که مقصود ازعقل مطلق چیست .

(۲) Mètaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را بـه این معنی می‌دهیم و مطلق فلسفه را حکمت می‌خوانیم .

جماعت اول را به اعتبار اینکه تکیه بـر تعقل دارند « اصحاب عقل» (۱) گفتند و به اعتبار اینکه به مطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ، ایشان را «جزمی» (۲) می‌گوئیم . جماعت دوم به اعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته‌اند «اصحاب تجربه»(۳) و « اصحاب حس » (٤) خوانده شده اند ، و بنا بـر اینکه به مطابق بودن معلومـات بـا حقیقت یقین ندارنـد ایشـان را « شکاك » یا « مشکك » (٥) یا مردد می‌گوئیم ، و دانشمندان ما « سوفسطائی » می‌گفتند .

کانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریقه به دست آورد ، و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفهٔ اولی معنی دارد یا ندارد ؟ و موجه هست یا نیست ؟ و اگر هست حدود آن چیست ؟ و تا چه اندازه میتوان به او اعتماد کرد؟ و صاحبنظران احوال حکما را در اروپا در سدهٔ هیجدهم تشبیه کرده اند به احوالی که در اواخر سدهٔ پنجم پیش از میلاد در یونـان روی داده بود ؛ که بازار سوفسطائیان گرم و از این رو عقاید در مبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود(٦) و بنا بر این کانت را نظیر سقراط خوانده‌اند که کوشید تا افکار را به مجـرای صحیح بینـدازد و کانت شبـاهت دیگری هم به سقراط دارد که او نیز درپی آنست که خـود را باید شناخت ؛ یعنی مقدار و ارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد.

در واقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه است و روش را بـه دست می‌دهد ، از این رو که معلوم می‌کند که عقل انسان چه می‌تـوانـد دریابد ؟ و چه اندازه و چگونه می‌تواند درك حقیقت کنـد ؟ و روشی

---

(۱) Rationalistes (۲) Dogmatistes

(۳) Empiristes (٤) Sensualistes

(٥) Sceptique

(۶) رجوع کنید به جلد اول این کتاب در پایان فصل اول و آغاز فصل دوم .

که برای تأسیس فلسفهٔ باید اختیار کرد کدام است ؟ و آرزوی کانت این بود که به تأسیس خود فلسفه نیز بپردازد ، جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و به عقیدهٔ خود روش صحیح فلسفه را دریافت ، پیری و ناتوانی در رسید ، ولی حق اینست که هرچند به ذی المقدمه نتوانست بپردازد ، همین مقدمات که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما به شمار آورده است .

اینك اصول تحقیقات کانت را در کتاب «نقادی عقل مطلق» (۱) به اختصار به دست می‌دهیم ، وچون بیان کانت بسیار پیچیده ودرهم است ، به پیروی عبارات او وترتیب آن ها پابند نشده ، تا آنجا که ممکن است مطلب را به بیان روشن درمی‌آوریم .

و باز برای مزید توضیح یاد آوری می‌کنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتب کند ؛ نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را ازچه ره به دست می‌آورد ؟ و چگونه تعقل می‌کند ؟ پس ، نتیجهٔ تحقیقات خود را در این باب درشش کتاب ثبت نمود ، که پس از اوپیروانش مجموع آنها را « منطق » (۲) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطو را هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده ، و مقدمه ای را که « فرفوریوس » بر منطق نوشته بر آن افزوده‌اند و این مجموعه را منطق خوانده‌اند).

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی‌کم و زیادبنیاد علم بود ، پس ازآن نیزهمان اصول با ترك بعضی زواید و ضمیمهٔ بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می‌شد ، چنان که هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً درقسمت راجع به قیاس معتبر وباب مهمی از فلسفه است .

---

(۱) معنی این عبارت را به زودی روشن خواهیم کرد .

(۲) Logique نامهای آن شش کتاب از این قرار است ؛ قاطیغوریاس یعنی مقولات باری ارمینیاس یعنی قضایا . آنالو طیقای اول یا تحلیل قیاس . آنالوطیقای دوم یا فن برهان . طوبیقا یعنی مواضع در فن‌جدل . سوفسطیقا یعنی سفسطه .

کانت چون درمقام تجدید فلسفه برآمد ، تقریباً همان کارارسطو را از سرگرفت و به وجه دیگر ، وکتاب « نقادی عقل مطلق » که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفهٔ اختصاصی خودنگاشته در واقع متمم فن منطق است . وبهمین جهت خود اوقسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است، وابواب آن را بهمان نامهائی‌که ارسطو به‌کار برده خوانده‌است ، وما در مواقع لازم بازاین فقرات راتوضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت در نقادی

عقل مطلق نظری

بهرهٔ اول ـ مقدمات

فلسفهٔ اولی علم به مجردات است ، و این علم به قوهٔ عقل‌برای انسان حاصل می‌آید اما در تعلیمات فلسفی به قدری اختلاف‌هست‌که شخص سرگردان می‌شود ، و از این رو عقاید در بـاب فلسفه سستی گرفته است ، ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند به آنها دل ببندد ، چشم پوشیدن از آن ممکن نیست‌و مانند اینست که بگویند چون هوائی‌که تنفس می‌کنیم پـاك نیست ، باید دم زدن را ترك‌گفت .

پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد ، ودید آیا رسیدن به فلسفه میسر هست یا نیست تا اگر میسر است راه آن را بیابیم، و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حـدودش را تشخیص دهیم ، و این مقصود به نقادی در قوهٔ تعقل حاصل می‌شود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حس است کـه صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش می‌کند و قوهٔ عقلی‌را بر می‌انگیزد، تا آن صور را بهم بسنجد، و وصل و فصل کند ودر آنها عمل نماید، و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد.

پس در اینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود، حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته می‌شود که علم انسان تنها به وسیلهٔ حس نیست وذهن در کسب معلومات، بر تأثیراتی که ازراه حس به او می‌رسد، ازخود نیز چیزی می افزاید، زیرا اگر ذهن از خود مایه‌ای نداشته باشد کـه تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبهٔ علم نمی‌رسد، ومعرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.

پس معلوماتی راکه تنها از ذهن بر می‌آیـد، معلومات ذهنی می‌نامیم وبه ملاحظهٔ اینکه ازقوهٔ فعالیت نفس یعنی‌قوهٔ عقلیه حاصل می‌شوند، معلومات عقلی‌هم می‌توان گفت و چون البته قبل‌از حس‌و تجربه در ذهن موجود بوده‌اند، معلومات قبلی (۱) نیز می‌توان خواند، واین به اصطلاح اروپائی نزدیکتر است وماهم همواره‌همین قسم خواهیم‌گفت.

و معلوماتی راکه ازحس وتجربه به‌دست می‌آید معلومات تجربی گوئیم و بنابر اینکه پس از حس و تجربه حاصل می‌شوند به پیروی از اروپائیان «معلومات بعدی» (۲) اصطلاح می‌کنیم.

ضمناً می‌تـوان دانـست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی می‌باشند.

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند: قسمی آنست که خـود نتیجهٔ تجربه وبنابرین کسبی است، مانند اینکه اگرپای‌بست خانه را سست کنند، عقل حکم می‌کند که خانه ویران می‌شود، اما عقل این علم رابه تجربه آموخته است.

---

(۱) Connaissance a priori

(۲) Connaissance a postériori

قسم دیگر آنست که به راستی عقلی وقبلی است ، مانند احکام هندسی و تصور بعد در جسم ، و آنها اموری هستند واجب و کلی ، و چون درست اندیشه شود یافته می‌شود که معلومات تجربی هم تا در تحت قوهٔ عقلیه واقع نشود وبا معلومات قبلی همراه نگردد ، محل اعتماد نمی‌شود بلکه صورت وقوع نمی‌یابد .

چون در شعب حکمت نظر می کنیم می بینیم ؛ ریاضیات علومی هستند کاملا محل اطمینان ، ولی یکسره ازاحکام قبلی فراهم آمده‌اند . در طبیعیات هم چون محققان به دستور فرنسیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را به‌کار برده‌اند . به نتایج اطمینان بخش رسیده‌اند (۱) وهرچند اساساً احکام آن بعدی می‌باشند احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است ، مانند قاعدهٔ ارتباط علت و معلول وغیر آن .

اما فلسفهٔ اولی راکه احکامش یکسره قبلی وعقلی است، می‌بینیم که هنوز میان صاحبنظران محل اختلاف است ، وصورت علمیت نیافته است ، وباید سرآن را پیدا کرد پس گوئیم ؛

احکامی که ذهن درامور می‌کند و قضایائی که ترتیب می‌دهد ، یعنی محمولی را بر موضوعی بار می‌کند دو قسم است ، تحلیلی و ترکیبی .

حکم یا قضیهٔ تحلیلی (۲) آنست که محمول ازخود موضوع بر می‌آید ، یعنی تصوری که محمول قرار داده شده ، درضمن حد موضوع بوده و ذهن آن را به تحلیل از موضوع جدا کرده ، و براو حمل نموده است ، مانند اینکه بگوئیم ؛ جسم صاحب ابعاد است ، زیرادر واقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد ، و گرنه جسم نخواهد بود . پس در حقیقت قضیهٔ تحلیلی معلوم تازه‌ای به دست نمی دهد ، فقط معلوم پیچیده را باز وآشکار می‌کند ، و از این رو می‌توان آن

---

(۱) دراینجا منظور کانت ازطبیعیات بیشتر تحقیقات ومعلوماتی است که نیوتن به دست آورده است .

(۲) Jugement analytique

را قضیهٔ تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیهٔ « ترکیبی » (۱) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد ، و ذهن آن را ازجای دیگر آورده برموضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید ، و از این رو آن قسم قضیه را انضمامی هم می‌توان گفت ، مانند اینکه بگویند : جسم وزن دارد زیراکه وزن داشتن چیزی نیست که ازحد خود جسم برآید ، ومحمولی است که ذهن آن را جداگانه دریافته و بر موضوع افزوده ، و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیه را ترتیب داده است ، و این قسم احکام و قضایا است که چون ترتیب داده شود معلومات تازه به دست انسان می‌دهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند ، چون ذهن آنها را به قوهٔ عقل می‌سازد و ازتجربه درنمی‌آورد .

احکام ترکیبی‌غالباً ازمعلومات بعدی ساخته شده‌اند ، چنانکه وزن داشتن جسم امری است که به تجربه معلوم شده است ، ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم ، که محمول را ذهن به قوهٔ عقل دریافته و بر موضوع بارکرده است ، مثال آن احکام ریاضی است که در عین این که به قوهٔ عقل دریافته شده‌اند ترکیبی می باشند . مثلا این حکم که خط مستقیم‌کوتاه ترین فاصلهٔ میان دو نقطه است قضیهٔ ترکیبی است چون کوتاهی جزء حد استقامت نیست ، وقبلی‌هم هست چون به تجربه معلوم نشده بلکه عقل آن را از خود دریافته است ، پس‌احکام ترکیبی‌گاه ازمعلومات بعدی ترتیب داده می‌شوند گاه از معلومات قبلی .

درریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق به موجودات مادی است ، وآنها بیرون از ذهن می‌باشند . بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است ؛ چون به تجربه به دست می‌آیند ، ولیکن در این علوم

Jugement synthètique (۱)

اصول وقواعدی نیز هست که هم ترکیبی وهم قبلی است ؛ ماننندقاعدهٔ رابطهٔ علت و معلول .

در فلسفهٔ اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است ، اماآنها مجرداتند وبه تجربه در نمی‌آیند .

اطمینانی‌که به ریاضیات هست از این رو است‌که درآنها احکام عقل همــه در اموری‌که خــود ذهن ساخته است و بیــرون از ذهن نیستند (۱)

اطمینانی‌که به طبیعیات هست ازآنست که موضوعاتش‌به تجربه در می‌آید ، وبه علاوه درآنها هم عقل از خود چیزی مایه می‌گذارد، وآن‌هارا پرورده می‌کند به شرحی‌که از این پس بیان خواهیم‌کرد.

اما فلسفهٔ اولی این‌کیفیت خاص را دارد که موضوعــاتش نه درونی ذهــن است که خود عقل آنها را ساخته بــاشد ، و نه بــه تجربه درمی‌آید . چون به تجربه نمی‌آیند احکام بعدی در آن ها نمی‌توان کرد ، چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل‌اعتماد نیست . احکام تحلیلی هم‌که معلومی تــازه به دست نمی‌دهــد . پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود و به آن اطمینان حــاصل گردد ؟ بــه اصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست‌که عالم و معلوم ،یعنی نفس (۲) و شیئی موضوع علم (۳) در آن متحد بــاشند . این شرط در ریاضیات کامل است درطبیعیات هم به شرحی‌که بیان خواهیم‌کرد حاصل می‌شود ، ولی در فلسفهٔ اولی اشکالی باقی می‌ماند اینست که آن را خیال بافی ولفاظی وبیحاصل می‌انکارند .

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگــر تمیز نداده‌بودند ، واز این رو مطلب روشن نبود ، و نیز این معنی‌آشکار نمی شد که چرا به ریاضیات اطمینان هست و به فلسفهٔ اولی نیست ؟ پس باید اساساً تکلیف عقل وچگونگی حصول علم راکه لازمــه اش

---

(۱) نمونه ای ازآن درصفحهٔ ۱۹۵ به دست دادیم.

(۲) Sujet (۳) Objet

اتحاد عالم ومعلوم است ، معین کرد و اینست موضوع فلسفهٔ نقدی وآنچه کانت را برنقادی عقل برانگیخته است .

حکیم مزبورمی‌گوید ، در تحقیق این مسئله‌من‌روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته‌اند یکسره تغییر دادم ، و مانند کپرنیك در امر هیئت عالم عمل‌کردم ، که او دید با این فرض‌که مامرکزجهان باشیم و خورشید وسیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش می‌آید ، پس فرض معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ماگرد او بچرخیم و دید مشکلات به خوبی حل شد منهم دیدم تاکنون ما معتقد بوده‌ایم‌که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراك خود را تابع حقیقت آنها می‌کند ، یعنی بر آنها منطبق می‌نماید ، از این رو مشکل‌پیش‌آمده است‌که دربارهٔ اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی‌می‌توان احکام ترکیبی ترتیب داد ، پس من فرض‌کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراك خود منطبق می‌کند ، یعنی‌کاری نداریم به اینکه ادراك ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست ؛ چون آن را نمی‌توانیم بدانیم آنچه می‌دانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان درمی‌یابیم که ادراك ذهن ما اقتضا دارد . پس به این روش مشکل حل شد ودیدم مانعی نیست که در بارهٔ اشیاء خارج هم ازمعلومات قبلی احکام ترکیبی‌ترتیب دهیم. بیان مطلب پس ازآنکه به درستی وارد تحقیقات‌کانت شدیم روشن خواهدگردید .

چون معلومات قبلی به قوهٔ عقل دست می‌دهد پس هرگاه آن معلومات ازشایبهٔ حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه‌ای که آن معلومات را می‌دهد «عقل مطلق» (۱) می‌خوانیم وچون مامی‌خواهیم در این قوه نقادی کنیم ، تحقیقاتی را که در پیش داریم ؛ نقادی « عقل مطلق » می‌نامیم ، و آن مقدمهٔ فلسفهٔ اولی خواهد بود ، و

---

(۱) **Raison Pure** ومراد از عقل مطلق قوهٔ تعقل صِرف است بدون آلایش به حس و تجربه .

این تحقیقات از « جنبهٔ نظری » (۱) است و به عملیات متوجه نیست.
علم به اصول عقل مطلق را که نقادی مقدمهٔ وصول به آن است کانت « فلسفهٔ برتـــرین » (۲) می‌خواند و نقــادی او را « نقــادی برترین » (۳) می‌نامد.

این نکته را هم اکنون خاطــرنشان کنیم، که در نقــادی عقل مطلق کانت به این نتیجه می‌رسد که عقل مطلق از رسیدن به حقایق مطلق

---

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگــانه دارد، که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آن را بیـان خواهیم کرد.

(۲) Philosophie transcendantale

(۳) Critique transcendantale کلمهٔ transcendantale لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آن را در متن بیان کردیم. کلمهٔ برترین که ما بــرای تــرجمهٔ این لفظ اختیار کردیم با معنی تحت اللفظی آن بی مناسبت نیست، هــر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمی‌شود، ولیکن لفظ فرانسوی آن نیز چنین است و باید به جزئی مناسبتی آن را اصطلاح قرار داد، چنان که کانت هم چنین کرده است. بنابراین هرجا برترین می گوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است، بلکــه منظور علم یــا فلسفه‌ایست که معلوم در او تجربی و حسی نبوده، عقلی و قبلی باشد و تعقلش به صورت علم باشد نه به مادهٔ آن و وجههٔ نقادی داشته باشد، وچون اینجانب لفظی نیافتم که همهٔ این معانی از آن مفهــوم شود، مانند خود کانت به کلمهٔ برترین قناعت کردم، ضمناً توجه می‌دهیم که هر چند کلمهٔ transcendantale مشتق از کلمــهٔ transcendant می‌باشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است، واگرچه چاره نیست جز اینکه « برتر » ترجمه شود. و بــه معنی فــائق است، ولیکن

←

عاجز است، آنگاه در کتاب دیگر که « نقادی عقل عملی » (۱) نام دارد می‌نماید که به حقایق ازچه راه می‌توان رسید .

پس می گوید ، علم انسان دو رکن دارد «حس» (۲) و«فهم»(۳) واینك به‌نقادی هریك ازاین دورکن علم می‌پردازیم (٤) .



اصطلاح است برای امردیگری که مقابل است با لفظ **immanent** که به معنی درونی است ، یعنی آنچه،در درون و خود است ؛ مانند حقیقت مطلق به عقیدهٔ حکمائی که وحدت وجودی هستند ، نه این که فائق بروجودو بیرون از اوباشد ، مانند ذات حق به عقیدهٔ موحدان دیگر .

---

(۱) **Critique de la raison pratique** این نکته را هم خاطرنشان کنیم که کانت لفظ **raison** را گاه به معنائی‌استعمال‌می کند، اعم از ادراك و فهم و تعقل و گاه به معنی خاص می گیرد که قوهٔ استدلال و توحید معلومات باشد و در این جا به معنی اعم است . و نیز چنان که در فلسفهٔ هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در این جا سنجش میزان و توانائی عقل‌انسان است نه عیب جوئی ازاشخاص وکانت خوداین معنی را تصریح کرده است .

(۲) **Sensibilitè** (۳) **Entendement** این کلمه را هم می‌توانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبهٔ خاصی‌از عقل‌را به‌این اسم می‌خواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن مناسب تر است ، وماهم لفظ عقل را در این مبحث به ترجمهٔ **Raison** تخصیص می‌دهیم واز این پس مطلب روشن خواهد شد .

(٤) آنچه در این وهلهٔ اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمهٔ کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص‌خود در آورده‌ایم .

بهره دوم شناخت برترین حس

نخستین مرحلهٔ علم (۱) به چیزها (۲) به وسیلهٔ قوهٔ حس است که به آن وسیله ذهن (۳) انسان به قوهٔ مصورهٔ (٤) خود به چیزی وجدان(٥) می‌یابد؛ چه بهرحال علم‌برای انسان حاصل نمی‌شودمگر اینکه ذهنش‌امری راوجدان‌کند. وبرای اینکه ذهن‌امری راوجدان کند.بایدبه‌وجهی‌ازآن متأثر شود؛ ووجهی‌که چیز ها در ذهن تأثیر (٦)میکنداحساس (۷)است،یعنی‌چون تأثیرحسی برذهن‌وارد آمدکه امری‌را وجدان‌کرد وقوهٔ مصوره به‌کاررفت آن رااحساس می‌گوئیم، و وجدانی راکه ازاحساس دست می‌دهد تجربه(۸) می نامیم، وآنچه به تجربه در می‌آید عارضه یاحادثه (۹) می‌خوانیم زیرا به حس‌در نمی‌آیند مگر امور حدوثی و عارضی ودر عوارض‌که تنها موضوع‌علم می‌باشند دوامر می‌توان تشخیص‌داد، ماده (۱۰) وصورت (۱۱)ماده آنست‌که تأثیرمی‌کند و احساس را بر می‌انگیزد . صورت آنست‌که پراکندگی امر حادث را منتظم می‌کند وبه‌آن واسطه وجدان به‌امر

Connaissance (۱) Objets (۲) Esprit (۳)

Faculté Représentative (٤) Intuition (٥)

Impression (٦) Sensation (۷)

Expérience (۸) یا Intuition empirique

Phénomène (۹) معنی اصلی این لفظ در زبـان یونـانی ظهور است .

Matière(۱۰) Forme(۱۱) وباید متوجه بودکه‌آنچه کانت ماده و صورت می‌گوید غیراز هیولی و صورتی است‌که قدما در جسم قائل بودند واز تأمل دربیان کانت مطلب به دست خواهدآمد .

حادث روی می‌دهد . زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم به دست نمی‌دهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی‌ربط و مشوش ؛ و معلوم وقتی می‌شود که تأثرات به انتظام در آید ، و بهم مرتبط شود .

مادهٔ حادثه ، یعنی احساس امری است انفعالی (۱) وشکی نیست در اینکه بعدی می‌باشد (به معنائی که در صفحهٔ ۲۰۰ توضیح کرده‌ایم) ولیکن به اندك تأمل دانسته می شود که صورت یعنی تنظیم کنندهٔ حوادث وعوارض در وجدان که امری است فعلی (۲) نمی‌تواند همان احساس باشد . و بعدی باشد ، و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است ، و اگر نباشد امر بعدی راکه در ذهن وارد می‌شود نمی‌تواند تنظیم کند .

صورتی که تنظیم کنندهٔ وجدانیات است دو وجه دارد ، یك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون درذهن نمایش می‌دهد و آن مکان است (یا بعد یافضا) (۳) ویك وجه درونی و آن زمان (٤) است که ذهن آن را بیرون ازخود تصور نمی‌کند ، بلکه در درون می‌یابد . مثلا خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ وغیرآنها ؛ ولیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست می‌دهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان به یکدیگر مرتبط سازد .

زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه‌ای منفك نمی‌شود . ذهن انسان اشیاء را از هریك ازعوارض متعلق به آنها می‌تواند تجرید و سلب کند به جز زمان و مکان راکه تصورهیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست . از این بالاتر می‌رویم و می‌گوئیم ؛ ذهن انسان وجدان همهٔ اشیاء وامور را می تواند از خود دور کند ووجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمی تواند . زمان و مکان نتیجهٔ وجود و حدوث اشیاء و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها می‌باشند و

Passif (۱) Actif (۲) Espace (۳)

Temps (٤)

در ذهن بر آنها مقدمند .

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند ؛ بلکه قبلی و فطری می باشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست : کـه معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمـان و مکان معنی ندارد ، یعنی اگر زمان و مکان را ازدست حکیم ریاضی بگیریم، دیگر موضوعی برای علم او باقی نمی‌ماند .

و نباید گمان کرد که زمان ومکان مفهوم های کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است ، زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع، یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمان یا مکان اجـزا می‌توان فرض کرد نه انواع واصناف . مثلا روز و مـاه و سال اجزاء زمان هستند ، امـا انواع و اصناف آن نیستند ، همچنین این مکان وآن مکان اجزاء بعد یا فضا هستند نه انواع واصناف آن به عبارت دیگر، هریك از زمان ومکان را می‌توان گفت یك کل است دارای اجزاء اما نمی‌توان گفت یك کلی است مشتمل برجزئیات (۱) پس زمان ومکان هر کدام امری واحدند ، و تصور آنها از تجربه برنمی‌آید ، بلکه وجدانی و قبلی می‌باشندو ذهن توهم حد و انتهائی هم برای آنها نمی‌تواند بکند ، و امر واحد نامتناهی را مفهوم نمی‌توان خواند .

زمان این تفاوت را بامکان دارد که مکان دروجدان اموردرونی نفس شرط حتمی نیست ، وشرط حتمی بودنش درامور بیرونی است، ولیکن زمان برای وجدان همهٔ امور شرط است ، خواه بیرونی‌خواه درونی ، حتی این که نفس ادراك وجود خودرا هم نمی‌تواند درزمان منفك نماید .

چون ذهن انسان از تصور زمان و مکان نمی‌تواند منفك شود ، پس باید گفت ، زمان و مکان جزء ذهن انسانند ، و از خود وجودی

---

(۱) برای تشخیص کل از کلی و جزء از جـزئی به کتب منطق رجوع کنید .

ندارند چنانکه چیزها همه درزمان ومکان دیده می‌شوند ، امازمان و مکان خودشان دیده نمی‌شوند ، نه چیزی مستقلند نه خواص وعوارض چیزی هستند ، وذهن آنهارا ازخود ضمیمهٔ تأثیرات خارجی‌می‌کند، وبه این وجه است که گفتیم : احساسات مواد حادثات می‌باشند وزمان ومکان صورت های آنها هستند . بـه عبارت دیگر، حصول وجدان در ذهن شرطی دارد خارج از ذهن ، وشرطی دارد داخل درذهن ، شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است ، و شرط داخلش وجدانی که ذهن اززمان ومکان دارد . برسبیل تمثیل می‌توان گفت ، وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بـدون ظرف ممکن نمی‌شود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود ، همچنان حوادث باید درظرف زمان ومکان واقع شوند تا انسان آن ها را وجـدان کند ، جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ، ولیکن ظرف زمان ومکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستنـد (۱) و خـاصیت ذهن

---

(۱) به‌قول اروپائیها **Subjectif** می‌باشند نه **Objectif** و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم، ازاین‌پس **Subjectif** را ذهنی و **Odjectif** را عینی‌خواهیم گفت ، زیرا اولی یعنی‌آنچه ازذهن برمی‌آید ووجود خارجی‌ندارد، و دومی یعنی آنچه عینی است که درخارج وجود دارد .

دراینجا یادآوری می‌کنیم که درخصوص زمان ومکان لایبنیتس هم عقیده‌ای اظهار کرده بود برحسب ظاهر نـزدیك به عقیدهٔ کانت (رجـوع کنـید به صفحهٔ ۷۸) چـون او نیـز بـرای زمـان و مکان وجود عینی قائل نبود ، وآن ها را ذهنی مـی‌دانست ؛ ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان و مکان را مفهوم بعدی دانسته بود ، که عقل آن ها را از تقارن یـا تعاقب امور انتزاع می‌کند اما کانت زمان و مکان را امـور وجدانی قبلی می‌داند و می گوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان و مکان نریزد وجدان نمی‌شود .

انسانند، و اگر ذهن انسان نباشد زمان ومکان معنی نخواهد داشت، و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند ، و مجبور باشند حادثات را درظرف زمان و مکان وجدان کنند .

تمثیل دیگراین است که معلوم را تشبیه می‌کنیم به غذائی که باید به بدن برسد وبدل مایتحلل شود ؛ برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود ، آنگاه باید معده واعضاء دیگر هاضمه شیره هائی از خود بر آن ها ضمیمه کنند تا خوراك ها غذا شود ، پس ، خوراکها به منزلهٔ احساساتند و شیرهٔ ها حکم زمان و مکان را دارند ، ونیز برسبیل تمثیل می‌توان ، زمان ومکان راتشبیه کرد به شیشهٔ عینکی که شخص به چشم می‌گذارد ،که اگر عینك سرخ باشد همه چیز را سرخ می‌بیند ، واگر سبز است همه چیز به چشمش سبز خواهد بود ، جز اینکه اگربخواهیم تشبیه به حقیقت نزدیکتر باشد ؛ باید فرض کنیم ؛ این عینك از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است ، در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینك عالم را جز به رنگ عینك خود بتواند تصور کند .

پس تا اینجا معلوماتی که به دست آمد به اختصار اینست ؛

۱ ـ علم انسان برحادثات، یعنی برعوارض اشیاء تعلق می‌گیرد نه برذات اشیاء ، چون مبدأ علم ما حس است ، و حس فقط عوارض را درك می‌کند و این علم همانا به وجدان دست می‌دهد .

۲ ـ حادثات که به وجدان درمی‌آیند موادی دارند وصوری ، و مواد حادثات احساسات است ، یعنی تأثیراتی که از بیرون به ذهن می‌رسد ، و این جزء ازعلم بعدی است ، صور حادثات زمان و مکان است که درون ذهن می‌باشند ، واین جزء از علم قبلی است وبه این وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن ها زمان و مکان است هم ترکیبی وهم قبلی می‌باشند .

۳ ـ علم ما بر حادثات وعوارض به این وجه نیست که ادراك ما برحقایق امور منطبق شود، بلکه امور برادراك ما منطبق می‌شوند

ومعلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد ؛ یعنی عوارضی که ما درك می‌کنیم درواقع و نفس‌الامر چه هستند ؟ نمی‌دانیم ؛ زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالبهائی داردکـه امـور را در آن قالبها می‌ریزد ، و معلومات ما قالب‌گیریهائی است که ذهن از امور کرده است ، و این کیفیت در ادراك ما چاره ندارد وهمین است که هست ، خواه درست باشد خواه نادرست ، انسان امور را آن سان‌که ذهنش می‌سازد درك می‌کند، وقسم دیگرمیسرش نیست .

ازاین رواست‌که می‌گویند منهب‌کانت «اصالت تصور» است(۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد، فعلا همین قدر توجه می‌دهیم‌که در معنی این‌سخن اشتباه نشودکه‌کانت مانند بعضی ازسوفسطائیـان نمی‌گوید ، حقیقتی درکار نیست ، وهرچه هست وهم وپندار و عـدم هستی نما است . می‌گوید ؛ ما ذوات را درك نمی‌کنیم فقط عـوارض آنها را درمی‌یابیم ،آنهم‌آن سان‌که ذهن ما ادراکش را اقتضادارد، و برای‌ما حقیقت همین است واقع نفس‌الامر هرچه می‌خواهد باشد،

اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است، ولیکن چـون بـه بیان فوق معلوم‌کردیم‌که درحس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی‌بکار می‌برد بحث در این قسمت نیز درنقادی عقل مطلق روا بود ، و این بحث را « شناخت برترین حس » (۲) می‌نامیم .

---

(۱) **Idéalisme** این لفظ در مواردچند به‌کار می‌رود ، ودر هر مورد به قسمی باید ترجمه شود . در اینجا مقصود این است که به عقیدهٔ کانت ازاشیاء وعوارض آنها آنچه محقق است و علم بر آن تعلق می‌گیردتصورات ذهنی است‌که برای شخص ازآنها دست می‌دهد صرف نظراز واقع نفس‌الامر که نمی دانیم چیست وعقل را بـه آن دسترس نیست .

(۲) **Esthétique transcendantale** یعنی‌شناخت قوهٔ حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی به کار می‌برد .



بهرهٔ سوم ـ تحلیل برترین قوهٔ فهم

دانستیم که قوهٔ حس دروجدان امورچگونه معلومات قبلی به‌کار می‌برد ، و وجدان را می‌سازد واین نخستین مرحلهٔ علم می‌باشد ، و از این‌روگفتیم ، حس یك رکن علم است . اینك باید به فهم (۱) که رکن دیگرعلم است ، بپردازیم ، زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات وتصویرات است وبه شرحی که بیان کردیم ، مایهٔ وجدان امورمی‌شود به‌تنهائی علم‌را به‌ما نمی‌دهد ، فقط موضوع علم‌را می‌دهد . آن‌تصاویر یعنی‌موضوعات علم‌را قوهٔ فهم می‌گیرد وبه‌قوهٔ عقلیه درذهن می‌پرورد ومفهوم (۲) را می‌سازد ، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد‌که علم ازآن بسازد ، ودستش خالی خواهد بود، اما فهم‌هم‌اگر نباشد وجدان حسی معلومی به دست نمی دهد . پس ، همچنان که حادثات ماده و صورتی داشتند‌که بیان کردیم ؛ معلومات هم ماده و صورتی دارند، مادهٔ علم یعنی وجدانیات به وسیلهٔ حس حاصل می‌شود و صورتش یعنی مفهومات به وسیلهٔ فهم رومی‌دهد .

در مفهومات هم ممکن است به منشأ تجربی‌آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی و حسی نگریسته شوند . در این قسم دوم علم به اصول مفهومات را «منطق برترین » (۳) می‌نامیم و



استعمال لفظ **esthétique** به معنی شناخت قوهٔ حس بامعنی اصلی‌یونانی آن سازگار است، اما مخصوص کانت می‌باشد و دیگران آن را به معنی شناخت زشت وزیبا به‌کار می‌برند .

---

(۱) **Entendement** (۲) **Concept**

(۳) **Logique transcendantale**

در منطق برترین نخستین کار ما تشخیص معلـومات ذهنی و عقلی مطلق (۱) است ، پس گوئیم : حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی ، اما حاصل شدن مفهومات نتیجهٔ فعالیت عقل است که در ذهن تصویرهای پراکندهٔ چند را متحدکرده تصویر کلی می سازد و بهمین عمل است که عقل در امور وچیزها حکم می کند ، زیراحکم عقل جز این نیست که دربارهٔ امر تشخیص می‌دهد ، که آن امری‌است جزئی در تحت یك امرکلی که او شامل جزئیات بسیار می‌تواند باشد مثلا وقتی که حکم می کنیم به اینکه جسم قسمت پـذیراست تشخیص داده‌ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند ، و جسم یکی ازآنها است به عبارت دیگر : « جسم » مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع می‌شود (۲)

بنابراین قوهٔ فهم همانا قوهٔ حکم کـردن است ، یا میان دو مفهوم رابطهٔ موضوع ومحمول یافتن (به عبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن) وضمناً استنباط می‌شود که وجدان علم بیواسطه است ، و مفهوم علم با واسطه زیراکه هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست می‌شود .

چون موضوع ومحمول در قضایاغالباً معلومات تجربی ووجدانی می‌باشند ، برای منظور ما مفید نیستند ، پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلـی را پیـدا کنیم نظر می‌کنیم در اینکه ، فهم بچـهٔ وجه وجدانیات را جمع ومتحدمی‌کند؟ و قضایا ترتیب می‌دهد ؟ به‌عبارت دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است ؟ پس می‌بینیم وجوه این ارتباط متعدد است ، و سر انجام در مـی‌یابیم که در قضایا چهار امر منظور تواند شد ، و ارتباط موضوع بامحمول به چهار وجه‌است:

---

(۱) فراموش نشودکه در این فصل هرجا «مطلق» می‌گوئیم به معنی منزه از آلایش حس وتجربه است .

(۲) جسم هرچند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است .

کمیت (۱) ،کیفیت (۲) ، نسبت (یا اضافه) (۳) ، جهت یاماده(٤)

چون نظر به کمیت کنیم ، قضیه یامخصوص (٥)است (شخصی)(٦) مانند اینکه بگوئیم میر عماد خوشنویس است ، یا جزئی است (۷) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند ، یا کلی است (۸) مانند اینکه همهٔ مردم میرنده‌اند .

اگر نظر به کیفیت کنیم قضیه یا موجب (۹) است ، مانند اینکه انسان میرنده است ، یا سالب (۱۰) است مانند اینکه نفس میرنده نیست ، یـا حصری (۱۱) است (معـدول) مـانند اینکه نفس نامیرنده است .

هرگاه نظربه نست میان موضوع و محمول باشد قضیه یاحملی (۱۲) است مانند اینکه خدا عادل است ، یا شرطی(۱۳) است مانند اینکه اگر خورشیدبرآید روزاست، یامنفصل(۱٤)است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یاخورشید .

وچون نظر به جهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۱٥) است مانند اینکه ، محتمل است که مریخ مسکون باشد ، یـا تحققی (۱۶) است مانند اینکه زمین گرد است ، یاضروری (۱۷)است مانند اینکه خدا باید عادل باشد . پس هریك ازچهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است ، و بنابرین دوازده وجه پیدا شد، واینها وجوهی است

Relation (۳) Qualité (۲) Quantité (۱)
Individuel(٦) Singulier (٥) Mode (٤)
Universel (۸) Particulier (۷)
Négatif (۱۰) Affirmatif (۹)
Iimitatif (۱۱) به اعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظر را محصور می‌کند به‌آنچه در محمول مذکور می‌شود .
Hypothétique (۱۳) Catégorique (۱۲)
Ptoblématique (۱٥) Disjonctif (۱٤)
Apodictique (۱۷) Assertorique (۱٦) بـرای فهم این اصطلاحات باید به منطق‌آشنا بود .

درقضایا که عقل پیش خود دریافته و از تجربه نگرفته است . پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق به دست می‌آید که معلومات قبلی می‌باشند ، یعنی قالبهائی هستند کـه عقل در هـــرچه می‌خواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول درآن قالبها می‌ریزد و آن مفهومهای دوازده‌گانه از این قرار است :

در **کمیت** ۱ ـ وحدت (۱) ، ۲ـ کثرت (۲) ، ۳ ـ کلیت (۳)

در **کیفیت** ٤ ـ ایجاب (٤) ، ٥ ـ سلب (٥) ، ٦ ـ حصر (٦)

در **نسبت** ۷ ـ ذاتیت (۷) و عـرضیت (۸) ۸ ـ علیت و معلولیت (۹) ۹ـ مشارکت (۱۰) یا (مقابله) (۱۱) (نظربه اینکه متقابلها با هم نحوی ازمشارکت دارند)

در **جهت** ۱۰ـ امکان (۱۲) وامتناع (۱۳)، ۱۱ـ تحقق(۱٤) ایجابی یا سلبی ۱۲ ـ وجوب (۱٥) و امکان (۱٦) .

این مفهومهـای دوازده گـانه را کانت به پیـروی از ارسطو « قاطیغو ریاس» (۱۷) یعنی مقولات نامیده است ، زیـرا ارسطو هم

Totalité (۳) Pluralité (۲) Unité (۱)

Limitation (٦) Négation (٥) Réalité (٤)

Inhérence (۸) Subsistance (۷)

Communauté (۱۰) Causalitè (۹)

Possibilité (۱۲) Rèciprocité (۱۱)

Existerce (۱٤) Impessibilité (۱۳)

Contingence (۱٦) Nèceasité (۱٥)

حکمای ما این معنی را هم امکان اصطلاح کرده‌اند و باآن امکان‌که مقوله دهم شمردیم تفاوت نگذاشته اند همین قدر باید متوجه بودکه این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است .

(۱۷) **Catègories** در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصطلاح شده است ، ومقولات کانت مقولات فهم ، و باید توجه کردکه این مقولات که کانت آنها را مقولات اولیه می‌شمارد شامل است آنچه راکه پیشینیان معقولات اولیه می‌گفتند و بعضی از آنچه را معقولات ثانیه می‌نامیدند .

از عنوان کردن مقولات ده‌گـانه می‌خـواسته است وجـوه مختلف محمولاتی را که برموضوعات بار می‌شود معلوم کند ، جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را ازچه راه به دست‌آورده است ، و نیز درشمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که همهٔ مقـولات نخستین وغیر مرتبط به امور حسی باشند ، ولیکن کانت خواسته است مأخذتشخیص مقولات را به دست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص می‌دهد ازمنشأ حسی ووجدانی دور بوده صرف عقلی و به روش منظم واحد اخذ شده باشد، جزاینکه اهل تحقیق بر اوخرده گرفته‌اند که ؛ اگر ارسطو آن دقایق را به‌کار نبرده است خـودکانت هم در عـوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که ازهریك ازوجوه چهارگـانه سه مقوله بیرون آورده مقولات غیرلازم شماره کرده است ، مانند مقولهٔ حصر (مقولهٔ ششم) که یکسره به نظرزاید می‌آید (چون همان ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقـولات کیفی ایجاب و سلب را برشمرده بود (مقولهٔ چهارم وپنجم) در مقـولات جهت تحقق (مقولهٔ یازدهم) را بشمار آوردن حـاجت نبود کـه چیزی برایجاب وسلب مزید نمی‌کند .



در هرحال چون در قوهٔ علم دقت و تأمل کردیم ؛ حـدود ادراك حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم کـه ، حس تـأثیرات وارده را درمی‌یابد و منتظم کرده به وجدان در می‌آورد وعقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم می‌کند . در قوهٔ حس وجدانیات تجـربی وبعدی را ازوجدانیات قبلی (زمان ومکان) تمیز دادیم ودرقوهٔ عقل به یك رشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که‌گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکندهٔ تجربه را در آنها ریخته وآن مواد را صورت می‌دهد وپراکندگی را جمع‌آوری می‌کند .

اکنون بیشتر دقیق شویم تاچگونگی حصول علم‌را بهتردریابیم پس گوئیم ؛ هیچ علمی برای انسان روی نمی‌دهـد مگر اینکه نفس

به وجود خود ادراك داشته باشد ، یعنی خود را شخص عالمی (۱) دریابد . در مقابل شیئی معلومی(۲) . شیئی معلـوم در نفس یاذهن عالم در آغازوجدانیاتی پراکنده احداث می‌کند، ولیکن‌نفس امری است واحد و برای اینکه چیزی را بتواند تعقل کند بایـد آن چیز واحد باشد . پس وجدانیات پراکنده‌ای‌که اشاره‌کردیـم باید جمع آوری شود و توحیدیابد ، این‌عمل توحیدرا قوهٔفهم به وسیلهٔمقولاتی که شماره‌کردیم انجام میدهد و درنفس عالم که خود را امری واحد ادراك می‌کند امور کثیری راکه به وجدان حاصل شده به صورت امر واحد در می‌آورد تا علم به آن امور را نفس بتواند بـه خود تعلق دهد . پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس به اینست که پراکندگیهای چند در ذهن جمع‌شده واحد‌شود ، و این عمل توحید راخود ذهن انجام داده‌است یعنی ذهن است‌که شیئی‌را برای علم‌خود شیئی کرده است ، به عبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است . اینست معنی آن سخن‌که گفتیم ، (۳)کانت در فلسفه مانندکپرنیك عمل‌کرد ، و به جای اینکه اشیارا اصل بداند‌وادراك را بر آنها منطبق‌کند ، ادراك را اصل قـرار داد و اشیا را برآنها منطبق نمود ، و در مبحث شناخت برترین حس هم‌کـه معلوم‌کردکه زمان‌ومکان قالبهائی هستندکه‌آنهارا ذهن در خوددارد، ومحسوسات را درآن قالبها می‌ریزد مقدمهٔ همین عمل بود ، یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان‌کرد، واینجا راجع به مقولات درمبحث حس دانستیم‌که ما امور را به وسیلهٔ عینکی می‌بینیم‌که یك شیشه‌اش زمان و یك شیشه‌اش مکان است ، اکنون می‌بینیم عینك ما دستگاه مفصلی است که عـلاوه برآن دو شیشه چندین شیشهٔ دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند . ونتیجه اینکه‌کلیهٔ جهان یعنی اشیاء معلوم

---

(۱) Sujet persant   (۲) Objet Pensé

(۳) در صفحهٔ ۲۰۴ و ۲۰۵

ما ، خواه محسوس و خواه معقول ؛ مصنوع ذهن‌ما هستند و بنابراین عالم و معلوم متحدند ، و به این وجه است که علم برای انسان میسر می شود .

مقولات در علم به منزلهٔ صورت‌اند و وجدانیات به منزلهٔ مادهٔ آن می‌باشند ، ووجود هردو برای علم ضروری است . زیرا که ماده بی‌صورت متحقق نمی‌شود ، و صورت بی ماده همچون ظرف بی‌مظروف است ، و ازاین‌رو می توان دانست که علم ماجز برامور تجربی به چیزی تعلق نمی تواند بگیرد ، مثلا بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض ؟ یکسره بیمعنی است ، زیرا که اگر تجربه و حس راکنار بگذاریم ، مفهوم جوهروعرض از میان می‌رود و گفتگو بیموضوع خواهد بود .

***

چون توحید وجدانیات پراکنده را قوهٔفهم ، یعنی عقل‌به وسیلهٔ مقولات می کند، ومقولات معقولاتند یعنی متعلق به‌خود عقل‌می‌باشند، پس به بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث می‌گردند ؟ یعنی درحالی که معقولند چگونه برمحسوسات تطبیق می‌شوند ؟

کانت‌می‌گوید ، عامل‌این تطبیق قوهٔتخیل (۱) است. ووسیله‌اش زمان است . توضیح‌آنکه قوهٔ تخیل مربوط به حس است ، زیرا که مخیلات جز در زمان و مکان صورت نمی‌گیرند ، ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوهٔ فعالیت دارد ، به قوهٔ خود تصاویری (۲) ذهنی می‌سازد ، وآنهارا زمینه برای وجدانیات محسوس قرارمی‌دهد و اینکار به وسیلهٔ زمان صورت می‌گیرد ، زیرا که زمان با آنکه مربوط به حس و مادیات است ، شباهتی به امر مجرد دارد چنانکه پیش ازاین‌گفته‌ایم‌که ، زمان ومکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده ، ومعلوم قبلی‌هستند وزمان از مکان هم‌به معقولات

Schèmes (۲)　　Imagination (۱)

نزدیکتر است ، زیرا که مکان چنانکه گفتیم ، وجه بیرونی صور محسوسات است ، وزمان وجه درونیست ، وبیش ازمکان بهامور ذهنی صرف نزدیك است . پس می توان زمان را واسطهٔ میان محسوس و معقول دانست، و بنابراین قوهٔ مخیله به وسیلهٔ زمان خانه بندیهائی می‌کندکه جای وجدانیات ؛ یعنی حادثات وعوارض را در مقولات نشان می‌دهد . مثلا ، پی‌درپی‌آمدن امور در ادراك نفس تصویرعدد را در ذهن می‌سازد ، واز این امر زمانی ادراك‌کمیت حاصل می‌شود پس اگر کل آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقولهٔ کلیت خواهدبود، واگر عده‌ای از آنات منظور شودکثرت است ، واگر یك‌آن ملحوظ شود وحدت است . همچنین پریا تهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاب یا سلب را مصور می‌سازد . ونیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود ؛ تصور ذات پیش می‌آیـد و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علیت دست می‌دهد ، و اگر مقارنهٔ امـور به نظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بهذهن می‌آید ، وهمچنین اگرسازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است ، واگروجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است . پس به این بیان دانسته شد که تصویر همهٔ مقولات که مخیله به قوهٔ فهم می‌دهد از زمان ساخته می شود .



مقولات را که مفهومـات مطلق قبلی هستند شناختیم ، اکنون گوئیم : احکامی‌که عقل دربارهٔ مواد علم یعنی وجدانیات می‌کند در تحت قواعدیست‌که قوهٔفهم از پیروی‌آنها چاره‌ندارد، وذهن نمی‌تواند خود را از آنها آزادکند و آنها را دستورهای قوهٔ فهم مطلق (۱) می‌نامیم ، و قضایائی هستند ذهنی وقبلی‌که بنیاد علم می‌باشند ، وهر حکمی‌که‌فهم بخواهد دربارهٔ وجدانیات بکنداز آن‌دستورها نمی‌تواند خارج شود ، و آن دستور ها ناشی از مقولات چهارگانهٔ اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت وجهت می‌باشند .

---

(۱) Les principes de l'entendementpur

پیشینیان گفته‌اند : عقل از قبول تناقض امتناع دارد ، و این فقره را اساس تعقل دانسته‌اند و حق‌است ، ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی و ما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم :

۱ـ یکی‌از دستورهای ذهنی قبلی فهم‌مطلق اینست‌که وجدانیات همه« کم» صاحب اجزا می‌باشند واین حکم ازآنجا برمی‌آیدکه ذهن هرچه رااادراك می‌کند درظرف زمان ومکان وجدان می‌کند ، وزمان ومکان کم‌اند و قسمت پذیرند وهیچ مقداری از زمان و مکان نیست که ذهن بتواندآن را قسمت ناپذیر تصور کند . بنابراین اجزادارد وجزء لایتجزا باطل است (۱) کانت می‌گوید ، این حکم از اصول متعارفهٔ وجدان (۲) است ومبنای علم ریاضی است ومربوط به مقولهٔ کم است .

۲ـ دستور دیگر اینست‌که هر امری که حادث می‌شود وبه حس در می‌آید قوتی‌دارد ، یعنی درجهٔ شدت و ضعفی ازحدود صفرگرفته تا مقدار نامحدود ، اما این قوت امری است واحد ومانندکمی که‌در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد ، و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی می‌باشد ، وکانت آن را « جنبهٔ قبلی ادراك» (۳) می‌خواند بنابر اینکه جنبهٔ بعدی ادراك حس است ، و این دستور دوم مربوط به مقولهٔ کیف است .

۳ ـ قاعدهٔ دیگر اینست که انسان در ادراکات خود از تصور ارتباط میان‌آنها ناگزیر است ، و آن ارتباط همانا به زمان است و سه وجه دارد ، استمرار وتوالی ومقارنه ، و ازاینجا سه دستورنتیجه

---

(۱) مقصود جزء لایتجزای حقیقی است ، چنانکه لایبنیتس و بعضی از قدما می‌گفتند یعنی آنچه نه به فرض تقسیم شدنی باشد ، نه به عمل . و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی می‌گویند یا ذیمقراطیس می‌گفت .

(۲) Les axiomes de l' intuition

(۳) Les anticipations de la perception

می‌شود که کانت آنها را « قیاسهای تجربه » (۱) می‌نامد و از مقولهٔ اضافه به دست آمده است .

نخست اینکه ، در تغییرات ، ذات متغیر همـــواره باقی است و مقدارش کم وزیاد نمی‌شود .

دستوردوم اینست که: تغییرات نسبت به یکدیگر علت ومعلولند .

دستور سوم اینکه : ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی دریك زمان باهمند بریکدیگر تأثیرمتقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعدهٔ کلی ارتباط مدرکات می‌باشند درعلوم طبیعی کمال اهمیت را دارند ودر حقیقت بنیادآن علومند وازاین‌رو عقیده به بخت واتفاق باطل می‌شود .

٤ـ از این گذشته سه دستور دیگرداریم ،که برای تجربهٔ انسان اصول موضوعه (۲) می‌باشند و مرتبط به مقولهٔ جهت‌اند .

اول اینکه : هرامری که با شرائط صوری تجــربــه (یعنی بــا وجدانیات ومقولات) سازگار است ممکن‌الوقوع است .

دوم اینکه : هرچه باشرایط مادی تجربه ساز گار است (یعنی محسوس می‌شود) موجود ومتحقق است .

سوم اینکه : هرچه وجود و سازگاریش با امر واقع بـــر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشدوجودش واجب است .

این بودخلاصهٔ بسیار مختصری از بخش نخستین ازمنطق برترین کانت که آن را تحلیل برترین (۳) نامیده است ، و نتیجه‌اش اینکه

Les analogies de L'expèrience (۱)

Les postulats de la Pensée empirique (۲)

(۳) **Analytique transcendantale** دو کتاب از کتابهـای ارسطو در فن منطق **analytique** نام دارد ، یعنی تحلیل کـه در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کـرده است ، و چون کانت دراین قسمت ازکتاب خودچگونگی فهم را تشریح وتحلیل کرده است آن را به این نام خوانده است . حکمای مـا هم گاهـی لفظ یونانی را به کار برده آنالوطیقا گفته اند .

ذهن پس ازآنکه ازعوارض وحادثات خارجی متأثر شد ، و آن تأثیرات را در قالب زمان ومکان که درسرنوشت خود اونهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت ، و وجدان وتجربه را درست کرد ،آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان به منزلهٔ ماده می‌شود و فهم انسان آن ماده را می‌گیردوبه صورت معقول درمی‌آورد وآن‌معقولات نیز در سرشت عقلند ، و امور قبلی می‌باشند ، سپس مفهوماتی که از این راه به دست آمده به راهنمائی دستورهای قبلی « فهم مطلق» موضوع احکامی می‌شوند که عقل دربارهٔ عوارض وحادثات می‌نماید ونفس انسان از این راه برآنها عارف می‌شود .

از تحقیقاتی‌که در تحلیل مفهومات و دستورهای « فهم مطلق » کردیم ونتایجی‌که پیش ازاین در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم ، تأئید وتکمیل شد و دانستیم‌که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست می‌دهد و ذهن به آن وجدانیات به مقتضای شرایطی‌که ذاتی خود او است صورت می‌بخشد ، یعنی آنها را به صورت عوارضی که به ادراك ما می‌آیند درمی‌آورد ، و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست ، و فهم ما به معرفت ذوات معقول دسترسی ندارد ، و عوارض هم آن سان شناخته می‌شوندکه خود ذهن آنها را می‌سازد ، وقالب ریزی می‌کند . به عبارت دیگر آنچه ما ادراك می‌کنیم همه در ذهن‌ما ساخته میشود و واقع نفس‌الامر را نمی‌دانیم چیست . باز به عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را برامور تحمیل میکند یعنی به جای اینکه برحقیقت واقع منطبق شود ، واقع را درتحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است درمی‌آورد . پس ، جهانی‌که ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ما است ، و قوانینی‌که ما در جهان تشخیص میدهیم قوانینی است که عقل‌ما بدان سرشته شده است . مثلا رابطهٔ علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است ، و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول برعلت واجب باشد .

از این تحقیقات ممکن است چنین به نظرآیدکه‌کانت «اصالت

تصوری » (۱) است به وجه اشد، یعنی غیر از تصورات ذهنی وجودی در عالم قائل نیست ، وجهان را یکسره وهم و پندار میدانند و از هرسوفسطائی ، سوفسطائی تراست ، ومعلومات را به عوارض وظواهر تعلق میدهد نه به حقایق ، بلکه حقیقتی قائل نیست ، چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخوانند و ازهمهٔ این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم وفلسفهٔ موضوع ومعنی ندارد .

کانت این معنی را پیش بینی کرده و درپایان تحلیل بر ترین یعنی بخش اول ازمنطق برترین تحقیقاتی دارد، که حاصلش اینست: که من نه سوفسطائیم ونه اصالت تصوری نه نفی موجوات می‌کنم نه منکر حقایقم نه علم وفلسفه را بیمعنی میدانم . من در عقل انسان صرافی می‌کنم و میزانش را می‌سنجم وحدودش را معین می‌کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا میرسد و به‌کجا نمیرسد و میگویم : فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات وعوارض را ادراك می‌کند، وتنها علم به امور طبیعی را می‌تواند دریابد ، یعنی آنچه به تجربه درمی‌آید و اگرمبانی تجربی را ازما بگیرند ، دیگر برای تعقل موضوعی دردست نخواهیم داشت . و نمی‌گویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم‌که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراك نمی‌کنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است ، چنانکه ثابت‌کردم ؛ که محسوسات وتجربیات هم جنبهٔ عقلی وقبلی دارند ، و اموری هستند درحد خود پراکنده بیمعنی‌که عقل وفهم‌آنها را جمع آوری می‌کند و به آنها معنی میدهد، ولیکن عقل را هم میگویم : بدون محسوسات دستش بجائی‌بند نیست ومانندظرفی تهی است ، حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی وقبلی می‌باشند اگر در محسوسات به کار برده نشوند بیمعنی خواهند بود ، اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل می‌دانم وجودشان دلالت دارد

Idéaliste (۱)

بر این که ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها می‌باشند (۱) زیرا که ظهور ظهورکننده میخواهد (۲) و شاید خداوند به مخلوق دیگری غیر ازمافهم و عقلی داده باشدکه قـوهٔ ادراك آن ذوات را دارد آن سان‌که ما عوارض را وجدان می‌کنیم، ولی عقل ما با آنکه

---

(۱) چنان‌که در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۰۹ همین کتاب اشاره کـردیم ، آنچه ما عوارض یا حادثـات میگـوئیم اروپائیان **Phènoménes** میگویند و این لفظی است یونانی به معنی ظهورات یعنی آنچه‌ادراك میشود مخصوصاً با ادراك حسی . درمقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی‌که این عوارض ظهورات‌آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن **Nouménes** است، یعنی معقولات به این ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر ومحسوس نیستند، وفقط به حکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق‌کرد . وافلاطون این لفظ رابرای مثل به‌کار برده است ، بنا بـراینکه او همان معقـولات را حقیقت میدانست در فلسفهٔ‌کانت **Phnéoménes** (عوارض) و **Nouménes** (ذوات) عنوان خاص داردکه آنچه ما اینجا درمتن‌گفته ایم اشاره به آن است .

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته‌اندکه در رابطهٔ علت و معلول تردیدکرده است، وبا اینحال وجودظهورات را دلیل بروجود ظهور کننده دانسته ، وبرنخورده است‌که نقض سخن خویش کـرده است . حق اینست‌که‌کانت چیزی را نفی نمی‌کند و چنـانکه در متن بیان‌کرده‌ایم میگوید ، حکم عقل واقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم ، وچاره ای از پیروی او ندارم اگرچه با حقیقت مطابق نباشد ، و مثلا یکی از دستورهای ذهنی وقبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمهٔ علت و معلول بـود هرچند من درنقادی ازعقل به اینجا رسیدم کـه این دستور اختراع عقل من است ، اما تا وقتی‌که عقل‌من چنین می‌یابد چاره از تصدیق ندارم .

حکم به وجودآن ذوات میکند ازآنها وجدان ندارد، وجزظهورات چیزی نمیتواند ادراك کند ، وابن عجز عقـل را از رسیدن به درك ذوات پس ازاین‌بازدنبال خواهیم‌کرد، ولیکن برای یقین به حقیقت ذوات به اندازه ای که درقوهٔ بشر است من راه دیگر معتقدم (کـه پس از فراغ ازنقادی عقل نظری مطلق به آن خواهیم پرداخت) .

و اما اینکه میگویم ، آنچه مـا درك می‌کنیم عـوارض است ؛ منظورم این نیست‌که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات‌آنها هستند پوچ‌وبی‌حقیقتند ، من می‌گویم: تصاویر مختلف متعددکـه از خارج در ذهن ما وارد میشود برحسب وجـوب ، آنهـا را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود ، تصوری است‌کـه ما از شیئی داریم و این تصور شیئی واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (به وجهی‌که دربیان مقولات روشن ساختیم) وبرای ما مستلزم وجدان به نفس خودمان است‌که آن نیز امر واحدی است‌که به نحو قبلی ازوجدانیات متعدد حاصل می‌شود. این توجیهی‌که من ازوجود اشیاء می‌کنم معنیش این‌نیست‌که اشیاء موهومند، وحتی من بردکارت اعتراض دارم که او نفس را اصل دانست و بـرای یقین به وجـود موجودات دیگر راه پر پیچ و خم اختیار کرد ، و حال آنکه اگـر موجودات دیگر و تأثیراتی‌که برما می‌کنند نباشند ، نفس ما هم از وجود خود نمی‌تواندآگا شود ؛ و در واقع ادراك نفس از خـود با ادراك موجودات مقارنست ولازم وملزوم یکدیگرند .

پس من می‌گویم ، ادراك ما نسبت به عوارض به وجهی است‌که شرایط عقل وحس ما اقتضا دارد ، و برای مـا حقیقت همین است‌که ادراك می‌کنیم (۱) واگر از این جهت به عجز قوهٔ ادراك خود پی-بردیم ، ازطرف دیگرحقیقت علم را به دست آوردیم و مشکلی‌که علم چگونه دست می‌دهد حل‌شد به اینکه دانستیم‌که عالـم بامعلوم متحد

---

(۱) حکمای ما می‌گفتند حکمت ، علم به حقایق است درحدود طاقت بشر پس در واقع کانت می‌خـواهد حـدود طاقت بشر را تشخیص دهد .

است ، به این وجه که معلوم مصنوع خـود عالم است و « اصحـاب تجربه» (۱) (مثلا هیوم) که تنها حس را علم می‌خوانند برخطا هستند و «اصحاب عقل» (۲) (مثلا افلاطون و دکارت) هم تنها معقولات را حقیقت می‌دانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می‌شمارند اشتباه کرده‌اند ، و کسانی که اعتمادشان تنها به تعقل است مانند کبوتری هستند که چون می‌بیند درپرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و قوه به مصرف برساند ، وبال خودرا خسته کند ؛ تصور کند که اگرهوا نبود بهترپرواز می‌کرد غافل ازاینکه هرچند هوایك اندازه مزاحم عمل او هست ، ولیکن تکیه گاه او است و اگر نبـود اصلا پرواز مقدور نمی‌شد. فیلسوفان پیشین همین اشتباه راکرده وبلند پروازی نموده‌اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق بـه صرف تعقل بیجا بوده است، پس : حق این است که علم انسان تجربه‌ای است که عقل آن را می‌پروراند یعنی مایهٔ علم هم حس است وهم تعقل واز این‌رو است که می‌توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم ، وعلم را بربنیـادی استوار بگذاریم جزاینکه این اطمینان که به علم پیداکردیم تنها راجـع به ریاضیات وطبیعیات است که معلوم‌شد درعین اینکه احکام آنها ترکیبی است ، مبنای فلسفی یعنی قبلی‌و عقلی دارند . اما درباب فلسفهٔ اولی به جائی نرسیدیم ، بلکه تزلزل ما بیشتر شد . چـون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات می‌تواند علم‌بیابد، درحالی که موضوع‌فلسفهٔ اولی‌ذوات یعنی‌موجودات ثابت می‌باشد .

اینك به بیان اصول بقیهٔ منطق برترین کانت می‌پردازیم وعاجز ومحدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد .

بهرهٔ چهارم ـ جدل برترین

تاکنون آنچه ازتعقل گفته‌ایم مربوط به قوه‌ای بوده است که عقل

---

(۱) Empiristes   (۲) Rationalistes

به واسطهٔ آن درامور حکم می کند و تصدیقات را می‌سازد ، و از این قوه مخصوصاً تعبیر به فهم کردیم . اما کانت عقل‌را به معنی خاصی هم استعمال می کند و آن بالاترین مرتبهٔ فهم است ، یعنی‌اینکه ازجمع ـ آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید ، و به آن کلیات مجرد نامی می دهد که افلاطون برای کلیهٔ معقولات اختیار کرده بود ، در فلسفهٔ افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده‌اند . معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد ما برای مشخص بـودنشان «صور معقول» (۱)خواهیم گفت .

اگردرست بنگریم : می‌بینیم دراین قسمت‌کار عقل این است‌که ازمعلول به علت (۲) برسد ، ودر این عمل چون برای معلولی‌علتی دریافت ، برمی‌خورد به اینکه‌آن خود نیز معلول است، واین‌رشته را مسلسل می یابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمی پـذیرد و ضروری می‌داندکه به جائی منتهی‌شود ، وعلتی بیابد که خود معلول نباشد ، و دراین جستجوبه سه ذات متوقف می‌شود، اموری راکه دردرون وجود خود او روی می‌دهد منتهی به نفس (روان) (۳) می کند، ازاموری‌که بیرون از وجود خود می‌نگرد مجموعه‌ای تعقل می کندکه جهان (٤) می‌نامیم ، وسرانجام روان وجهان هردو را معلول یك حقیقت بی‌علت می‌یابدکه اورا خدا (٥) می‌خوانیم وهمین سه‌ذاتست‌که پیش‌ازاینهم به‌عنوان معقولات (۶) به‌آنها اشاره‌کردیم .

ازاین‌رو درشناخت صورمعقول سه شعبه پیش می‌آید؛ روانشناسی (یاخود شناسی) (۷) وجهان شناسی (۸) وخدا شناسی (۹) ومجموع

---

(۱) Idées یا Concepts de al raison pure

(۲) برحسب معمول علت‌را Cause ومعلول‌را Effet می گویند اما در اینجـا کانت علت را Candition (شرط) و معلـول را Conditionné (مشروط) می گوید

(۳) Ame (٤) Univers وبه یونانی Cosmos

(٥) Dieu (۶) Noumènes

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie

(۹) Thèologie

این سه شعبه فلسفهٔ اولی (۱) را تشکیل می‌دهد، وفیلسوفان تاکنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجود های مطلق و قائم به ذات تصور می‌شوند به قوهٔ عقل و نظر می‌توان اثبات کرد، وبنیادفلسفهٔ نقدی‌کانت براینست که این ادعا را باطل کند. یعنی دانسته شود که این ذوات را به قوهٔ عقل نظری نه می‌توان ادراك کرد ونه می‌توان اثبات نمود، واین مقصود به وسیله‌ای دیگر باید حاصل شود، زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود به تجربیاتی است که عوارض می‌باشند وهنرعقل همین است که عوارض ذوات را که ازراه حس به اومی‌رسند درتحت انتظام وقاعده درآورد ومعلوم ومعقول بسازد.

نظر به این منظورکانت این قسمت از تحقیقات خود را «جدل برترین» (۲) می‌نامد، زیرا می‌خواهد بنمایدکه استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول می‌کنند برهانی نیست، جدل بلکه مغالطه است؛ اگرچه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده‌اند.

اشتباهی‌که فیلسوفان جزمی دربارهٔ اثبات ذوات به قوهٔ عقل دارند می‌توان نظیر اشتباهی دانست‌که کودکان دربارهٔ کنارهٔ افق دارند که آن را پایان سطح زمین می‌انگارند، و چنین می‌پندارند که آنجاآسمان به زمین پیوسته است، اما هرچه بکوشند که به آن برسند دورتر می‌رود و این اشتباهی است‌که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگراینکه نقادی پیش بیاید ورفع اشتباه نماید.

در قسمت روانشناسی (۳) کانت می‌گوید: اهل تحقیق وجود

---

(۱) Métaphysique اینها تقسیماتی است‌که پس از لایبنیتس ولف و حکمای دیگرآلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

(۲) Dialectique transcendantale

(۳) درانیجامقصودازروانشناسی Psychologie rationnelle یعنی روانشناسی تعقلی است‌که اثبات جوهر ومجرد و جاوید بودن نفس را فقط به دلیل وبرهان می‌کند و ازمباحث فلسفهٔ اولی است‌نه آن روانشناسی که حالات نفس را به مشاهده وتجربه در می‌آورد و آن‌ازعلوم طبیعی است.

نفس را برای انسان امری بدیهی می‌خوانند و چنین می‌پندارند که به دلیل وبرهان جوهر وبسیط ومجرد ویگانه و جاوید بـودنش را اثبات می کنند . مثلا دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که « می‌اندیشم پس هستم » یعنی آن که او را « من » می گوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد، البته وجوددارد، وجوهری است مستقل از تن، وچون ابعاد ندارد مادی نیست ومجرد است ، ولیکن اگر درست بنگریم : این استدلال غلط است (۱)از اینکه فکری هست چگونه می‌توان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق به او است زیرا درتحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست می‌دهد ، از این کـه امورحسی را وجدان می کند وآنها را به وسیلهٔ مقوله توحید میدهد وفکر یاعلم امور وجدانی حسی نیستند ، که تحت مقوله در آیند و این که فکربسیط است چه دلیل می‌شود براین‌که منشاء آنهم بسیط است ؟ واگر چنین باشد پس جسم را می‌توان گفت بسیط ومجرداست، چون هیچ جسمی بی‌سنگینی نمی‌شود وسنگینی امـری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من می‌باشد اما این دلیل نمی‌شودکه این « من » جوهر مجرد مستقل ازتن‌باشد، چون غیر از همین‌که او شرط جمیع اعمـال ذهنی من است دیگـر علمی و ادراکی از او نداریم ، پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده اند ، ودر جملهٔ « می‌اندیشم» موضوع محمول را موضوع به معنی جوهر گرفته اند واشتباه دراینجا است.

پس جوهربودن نفس‌ثابت نیست وبرفرض‌که ثابت باشد مجردو غیر مادی بودنش ثابت نمی‌شود، چون ما جوهر مادی را هم‌نمی‌دانیم

---

(۱)استدلال غلطی‌که مبنی براشتباه است نه برمغالطه وآن را Paralogisme می گویند .

چیست پس روانشناسی تعقلی(۱) اساسش باطل است.

تحقیقات کانت دراین مبحث بسیار مفصل وغامض است، وماداخل تفصیل آن نمی توانیم بشویم، نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همهٔ مباحث دیگرفلسفهٔ کانت باید به همین اشارات اکتفا کنیم، ولیکن باز یاد آوری می‌کنیم، که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد وجاوید بودن آن را انکار کند، بلکه می‌خواهد ثابت کندکه این امور به برهان عقلی درنمی‌آید و فلسفهٔ اولی ازاین‌جهت پایه‌ای استوار ندارد..



اما جهان شناسی، کانت می‌گوید، عقل ما عوارض وحادثات‌را که می‌بیند آنهارا مجتمع ومتحد می‌کند وازآن‌مجموعه تصور جهان را می‌سازد، ودراین‌جهان تصورچهارفقره صور معقول‌پیش می‌آیدکه هر يك مربوط به یکی‌از معقولات اصلی می‌باشند: یکی مربوط به‌کمیت وآن مقدار زمانی و مکانی جهان است؛ دوم مربوط به کیفیت و آن چگونگی‌تقسیم مادهٔ جهان‌است، یعنی‌حد تقسیم وجزء بسیطی‌که باید به‌آن برسد؛ سوم مربوط به اضافه و آن رشتهٔ علت و معلول است‌که منتهی به علت نخستین باید بشود؛ چهارم مربوط به جهت است که رشتهٔ وجودهای ممکن باید به وجود واجب برسد.

تا وقتی‌که به این صور به نظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود، اشکالی نیست اما همین‌که آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم چون‌بخواهیم دربارهٔ آنها رائی اختیارکنیم گرفتار «تنازع‌احکام» (۲) می‌شویم، یعنی در هريك ازآن صور معقول دوحکم متناقض درمی‌یابیم

---

(۱) **Psychologie rationnelle** که پیش‌ازاین به‌آن‌اشاره کرده‌ایم یعنی‌علم به نفس فقط ازروی مبانی عقلی واستدلالی‌که پس‌از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروك است، در مقابل روانشناسی آزمایشی **Psychologie expérimentale** یعنی‌علم به‌آثار نفس ازروی مشاهده و تجربه وآن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم ودلچسب و متضمن فواید بسیار است.

(۲) **Antinomie**

که هر دو موجه می باشند وهر دو را نقض‌هم می‌توان کرد ؛ چنان‌که محققان پیشین هر کدام برحسب سلیقهٔ خود حکمی را گرفته اثبات کرده‌اند حکم دیگررا نقض نموده‌اند واین‌نشان جدلی بودن استدلال وبی‌بنیاد بودن موضوع گفتگو است .

صور چهارگانه وتنازع احکام متناقض درآنها ازاین قراراست :

تنازع ۱ ــ جهان کران دارد یا بیکران است ؟ یعنی ابعادش متناهی است یانا متناهی وآغاز زمانی داشته یانداشته است ؟ هر یك ازاین دو وجه را جماعتی مدعی شده واثبات کرده‌اند ، ولیکن چون درست تعقل می‌کنیم هیچیك ازاین دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست وهردورا می‌توان ابطال کرد (۱) چه؛ اگربگویند آغاز زمانی داشته است می‌گوئیم پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است ، و از معدوم چگونه به وجودآمده است ؟ اگربگویندآغاز نداشته است، می‌گوئیم: چون جهان عبارت از اموری است که به وقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه می‌توان نامتناهی فرض کرد ؟ همچنین اگربگویند ابعادش نامتناهی است ، چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه می توان شمارهٔ اشیاء موجود را نامتناهی دانست ؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است، چون دروراء حد او البته فضاهست پس جهان باآن فضا نسبتی‌باید داشته باشد ، ولیکن جهان وجود است و فضائی‌که جهان در او نیست عدم است، پس میان وجود وعدم چه قسم اضافه ممکن است ؟

تنازع ۲ ــ در جهان جوهر بسیط هست یا نیست ؟ اگر بگویند نیست می‌گوئیم ، جسم‌که جهان ازاو ساخته شده به حصرعقلی یابسیط است یا مرکب ، واگر مرکب است مرکب ازاجزاء بسیط است ، پس درهر حال وجود جزء بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست

---

(۱) تحقیقات کانت دراین مبحث نیز مفصل است ، ودر هریك ازصور معقول چهارگانه یك طرف قضیه (Thèse) را عنوان واثبات می‌کند آنگاه قضیه نقیض‌را (Antithèse) عنوان و اثبات می‌نماید وما به ناچار به اختصار واشاره می‌گذرانیم .

می‌گویند چگونه می‌توان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد ؛ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد ، و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست .

تنازع ۳ـ آیا همهٔ امور موجب‌اند یا اختیاری هم هست ؟ اگر بگویند همه موجبند می‌گوییم ، پس رشتهٔ علت ومعلول به کجا میرسد درصورتی که عقل تسلسل را نمی‌پذیرد ؟ اگر می‌گویند اختیار هست یعنی امری هم هست نه معلول وموجب نیست ، وبه اختیار خودعلت می‌شود ، می‌گوییم ، این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علیت نداشته است ، سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعدهٔ وجوب علت برای معلول اختلال پیدامی‌شود .

تنازع ٤ ـ وجودی که واجب باشد هست یا نیست ؟ وجودواجب ناچار علت ممکنات است ، پس‌این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم می‌آید ، اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء ودرون آن یا بیرون‌جهان؛ مجموع جهان نمی‌تواند باشد چون مجموعه ای از ممکنات نمی‌تواند واجب بشود بیرون از جهان هم نیست ، چون علت شدنش ناچار آغاز دارد وامری است زمانی ، وامرزمانی بیرون ازجهان نمی‌شود. جزء جهان هم نیست چون اگر جزئی ازجهان غیر معلول باشد رشتهٔ علت ومعلول مختل می‌شود .

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمی‌توان بود ، چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد . پس می‌بینیم در تنازع اول ودوم قضیه ونقیضش هر دو بی‌معنی است ، چون گفتگواز آغاز وانجام وحدود جهان وکل وجزء آنست ؛ ودر قضیه ونقیضش جهان ازیك جنبه نگریسته می‌شود و می‌دانیم که آنچه ما از جهان ادراك می‌کنیم وجدانیات زمانی ، یعنی عوارض و حادثات است و

مربوط به ذات نمی‌شود ، و مفهوماتند نه معقولات (۱) یعنی آنچه ادراك می‌کنیم وجودهائی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است ، پس در آنها حکم کردن به تناهی یا عدم تناهی و آغاز داشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بیمعنی‌است .

اما در تنازع سوم و چهارم می‌بینیم احکام شاید به یك جنبهٔ واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از یك جنس نباشند ، یکی معقول یعنی ذات مستقل ، و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد ، پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق به ذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول برعلت راجع به عوارض باشد و دراین صورت تناقضی در کار نخواهد بود .

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد ، وامکان جمع قضایائی که برحسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف بازمی‌کند، اما در هرصورت این کار ازعهدهٔ عقل مطلق نظری ساخته نیست ، و اینك عجز او را از حل مسائل راجع به ذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .



آمدیم برسر خداشناسی . در قسمت جهان شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل می‌کند خود را محتاج می‌بیند که به وجود واجبی قائل شود ، ورشتهٔ معلولات را به علتی که خود معلول نباشد منتهی نماید ، اما دراین مبحث به تنازع احکام گرفتار می‌شود . در مبحثی که اکنون گفتگو می‌کنیم ، مسئلهٔ سادهٔ وجود واجب و علت نخستین نیست ؛ بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقی است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند به عبارت دیگر ؛ خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم به او گواهی می‌دهد اما آنها می‌خواهند وجود او را به دلیل عقل ثابت کنند ، و در این امر به خطا می‌روند ،زیرا

(۱) مفهومات و معقولات به آن معنی که کانت در نظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند و معقولات راجع بحقایق و ذوات.

که راه یقین به وجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنان که براهینی که می آورند هیچکدام قاطع ووافی نمی‌شود .

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می کنیم می‌بینیم همه منتهی‌به سه برهان اصلی می‌شود (۱)

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همان را به عبارات مختلف پذیرفته‌اند ، وبه طور خلاصه اینست : که ما تصور کمال وذات کامل را داریم وذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی‌ترین ذواتست ، پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ ولزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه ، یا لزوم وجودزاویه است برای مثلث ولی‌عجب است که این استدلالیان توجه نمی کنند که وجوب کمال برای ذات کامل ، پس از آنست که ذات کامل را محقق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم او است ، اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود ونیز ضرورت وجودزاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمی‌شود به عبارت دیگر تصور دره‌را برای کوه واجب می‌دانیم ، اما وجود کوه ازکجا واجب‌شد ؟ پس‌همچنین تصدیق می کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است ، اما تحقق وجود ذات کامل ازکجا واجب است ، این حکم درمقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صدپاره زر مسکوك دارم ، پس‌صدپاره زر مسکوك دربغل دارم . البته ممکن است صدپاره زرمسکوك داشته باشی‌اما بسیار فرق‌باشد ازاندیشه تاوصول . همچنین وجود ذات‌کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست .

برهان‌دوم برهان جهانی‌است که همان پی‌بردن ازمعلولها به‌علت نخستین واز ممکنات به‌واجب است، ولیکن برفرض اینکه این‌فهما درست باشد ، ازکجا که‌آن وجود واجب خدای منظور ماست ؟ وبچه دلیل خدای «وحدت وجودیان» نباشد یامجموع موجودات یعنی‌جهان

(۱) نظر کانت به لایبنیتس ودکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید به صفحهٔ ۱۰۰ همین کتاب .

واجب نباشد ؛ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم ، دراینصورت بر می‌گردیم به برهان وجودی که حالش معلـوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی‌است به این وجه که می‌بینیم امور جهان نظام دارد ومتوجه غایتی‌است ، پس‌ارادهٔ ناظمی در کار است . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست می‌رسیم می‌بینیم ازکجاکه ناظم جهان‌آن ذات‌کامل وخالق وخدای مهربانی باشدکه ما دربی‌آن هستیم؛ اولاچه‌حق داریم‌که جهان‌را مانند ساعتی‌یا ساختمانی فرض‌کنیم که بسازنده محتاج باشد ؛ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را ازکجا احرازکرده‌ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم ؛ و اگر نظر به کمال مبدأ داشته باشیم باز به برهان وجودی برگشته‌ایم .

پس اثبات ذات باری به برهـان عقلـی میسر نیست ، اگر از موجوداتی‌که به علم‌ما در می‌آیند بخواهیم به‌اوبرسیم ، این‌موجودات عوارض وظهوراتند و مادی می‌باشند و آنکه منتها الیه این عوارض است ، باید ازجنس خودآنها باشد . اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسئله را حل‌کنیم ، دست‌ما، تهی دستی است و تکیه‌گاهی‌نداریم، ولیکن اینقدر هست‌که اگر پای استدلالیان چوبین است وبه اثبات عقلی نمی‌رسد دست منکران هم به جائی بند نیست و راه طلب باز است .

* * *

این‌بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازقسمتی ازکتاب‌کانت‌که آن ر' جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات‌کندکه روان وخدا وجهان هرسه صوری هستندکه عقل آنها را می‌سازد ، زیراکه‌کار عقل وحدت دادن به تصورات‌کثیری است‌که درذهن رخ می‌کنند وقوهٔ عقل‌پس‌از آنکه‌آن صوررا ساخت ، آنهارا ذوات می‌پندارد و غافل می‌شود از اینکه آنها فقط صور معقـولند ، یعنی نفس عبارتست از تصوری که هرکس دارد ازامر واحدی‌که عوارض درون ذهن خودرا به‌او منتهی می‌کند . وجهان تصوری است‌که عقل‌آنرا از مجموع عوارض بیرون ازذهن می‌سازد . وخدا تصوری است‌که ذهن‌از حقیقت موجودات‌پیدا

می‌کند . این صور تنظیم کنندهٔ تصورات ومفهومات مختلف غیرمرتبط ذهن می‌باشند ووسیلهٔ توحید فکر وشرط ومایهٔ علم انسانند ، و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند ، زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است وتا به امور مختلف وحـدت ندهد نمی‌تواند ازآنها ادراک روشن داشته باشد اما اینکه این معقولات با حقیقت‌واقع مطابق باشند یا نباشند، مسئلهٔ دیگری است که عقل نظری ازحل آن عاجز است .

بهرهٔ پنجم‌ـ ماحصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر می‌خواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظـری را به درستی بشناسانیم ، می‌بایست این فصل را چندین برابر کنیم ، واین مختصر گنجایش آنرا ندارد ، بنابراین بسیاری از مباحث راکه ضرورت‌تام ندارد ترک کردیم، مسائل مهم را هم تا می‌توانستیم فشردیم ، دربیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده به صورتی در آوردیم کـه برای کسانی که هیچ ازآن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک ماحصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم می‌کنیم وبه بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت می‌پردازیم .

مسئله‌ای که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود ، که علم برای انسان چگونه حاصل می‌شود ؟ وبه معلومات تا چه اندازه مـــی‌توان اطمینـــان داشت ؟ و فلسفه تا کجا می‌تواند محل اعتماد باشد ؟

جواب این سؤالات داده شد ، و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد ، حس و فهم و عقل ، و این سه قــوه در مــراحل مختلف هر کدام یک اندازه عمل توحیدی دارند . در مـرحلهٔ اول، حس بـه وسیلهٔ تأثیرات مختلفی که از خارج به او می‌رسد وجدانیـاتی پیدا می‌کند و آنها را به منزلهٔ مواد تلقی کرده صورت زمـان و مکان به

آنها می‌پوشاند ، و ازاین راه عوارض و حادثـات در ذهن متصور می‌شوند . درمرحلهٔ دوم این عوارض را قوهٔ فهم همچون مواد تلقی می‌کند و به آنها صورت مقولات را می‌پوشاند ، وکلیت می‌دهد وعلم تجربی را می‌سازد . در مرحلهٔ سوم این معلومـات تجربی مـوادی می‌شوندکه عقل به آنها صورت وحدت می‌پوشاند وصور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه‌گر می‌سازد .

بنابر این علوم یعنی ریاضیات وطبیعیات محل اعتمادند، برای اینکه درآن علوم ذهن احکام قبلی می‌کند دربارهٔ اشیـاء بر طبق صوری‌که خود او برحسب وجدانیات حسی خویش از اشیاء سـاخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است ، و چـاره نداریم جز این که آن ها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامـر هر چه می — خواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند کـه علم به عوارض راکه به تجربه و تعقل حاصل می‌شود وکلیت و عمـومیت دارد ، و همه جائی وهمه وقتی است، وبرای همه‌کس یکسان است حق‌بدانند، ولیکن ازجهت این که به حقایق ذوات علم نمی‌توان یافت ، حق با شکاکان است وفلسفهٔ اولی به آن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت ولایبنیتس در نظر داشته‌اند موجه نیست، زیراکه ذهن انسان‌اموری راکه برترازحس می‌باشند وجدان نمی‌کندوخانهٔ عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ای ندارد ، وفهم و عقل جز اینکه از وجدانیات حسی انتزاع کلیات‌کنند ؛ کاری نمی‌تـوانند و بـا آنکه مفهومات ومقولات صورت علمند ومادهٔ علم را ازحـواس می‌گیرند واز همین دو راه تجربه حاصل می‌شود چگونه به توسط آنها از عالم تجربی می‌توان تجاوزکرد ؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند ، اما عمل وتأثیرشان در امور تجربی است، وفلسفه ساختن باآنها درباب حقایق ذوات نظیر ادعای همان‌کبوتـری است ؛ کـه بخواهد بیرون از هوا پروازکند ، ومانند اینست‌کـه‌کسی بخواهد کاخی بسازد که سربرآسمان برآورد ، اما بیش ازکفاف یك خـانهٔ متعارفی مصالح ساختمانی ندارد، ونیزمانندآنست‌که‌کسی بخواهدبا

نردبان به آسمان برود ، یا ازسایهٔ خود فراتر به جهد. کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین ومقتضیات عقل خودرا قوانین حقیقت امور می‌انگارند.

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم ، فهم اگرچه آنها را به مقتضای قواعد ذاتی خود می‌سازد لااقل موادّی بدست آورده است که با قالب هائی که دارد به آن مواد صورتی بدهد ، بنابراین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفهٔ وسطی موضوع حقیقی دارند. اما فلسفهٔ اولی بیمایه است ، چون از ذوات به جز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمی‌توان داشت.

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمعنی باشند ، چه گذشته از اینکه تنظیم کنندهٔ معلومات ما هستند ، این خاصیت بزرگ را دارند که طرح مسائل می کنند ، واین صورمعقول که در ذهن جلوه گر می‌شوند وجودشان ممتنع نیست ؛ بلکه محتمل است ، واگر عقل مطلق نظری ما را به حقیقت آنها نمی‌رساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر ما می‌سازد و برماست که راهی برای رسیدن به آنها بیابیم.

علم راازخدا آغاز کردن شوخ چشمی‌است ، اماوصول به خدا را پایان سیرخود دانستن حق است.

پس نقادی اگرعلم به حقیقت نیست ، علم به جهل هست ، یعنی ما را از جهل مرکب به جهل بسیط می رساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمی‌فهمیم ، و بدانیم که بچه چیز می‌توانیم معرفت بیابیم.



در هرحال چنانکه مکرر گفته‌ایم ، نقادی مقدمهٔ فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد ، معلوم کرد که حدود قوهٔ علمیه وعقلیهٔ انسان چیست ؛ وروشن نمود که دست عقل ازشناخت ذوات و

حقایق آنها کوتاه است ، ودر آن امور ساختن فلسفهٔ اولی و جزم درآن به وسیلهٔ عقل نظری ممکن‌نیست ، ولیکن درامور طبیعت یعنی درعوارض وحادثات می‌توان به مدرکات عقل اعتماد نمود . سپس کانت از پی آن شد که فلسفهٔ طبیعی (۱) را که محل اعتماد می تواند باشد بسازد ، وتدوین کند ، اما توجه کرد که امری فوری‌تر ازآن درپیش دارد به‌این معنی که هر چند بارها خاطر نشان‌کرده بود که در امور معنوی و مجردات ، اگراز راه عقل نظری جزم به اثبات آنها میسر نیست ، جزم به انکار هم نمی‌توان کرد؛ بلکه آن امور عقلا محتمل‌اند وازراه دیگر یعنی ازراه عقل عملی‌جزم اثبات به‌آنها هم میسرمی‌شود ولیکن تا وقتی‌که این فقره را محقق نساخته است ، اذهـان مشوب خواهد بود ، وشایبهٔ سوفسطائی بودن او خواهد رفت ، ومایهٔ گمراهی خواهد شد ، پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی‌را مقدم‌داشت، وچند سالی که ازعمرش مانده وقوایش برجابود مصروف این‌کارساخت وآن را بپرداخت ، وازاین رواست‌که فلسفهٔ طبیعی راکه وعده داده بود نتوانست تدوین‌کند .

اینك می‌پردازیم به تحقیقات کانت درچگونگی عقل مطلق‌عملی که مقدمهٔ فلسفهٔ عملی ، یعنی‌علم واخلاق وسیاست است .

بخش سوم

تحقیقات کانت در علم اخلاق ونقادی عقل مطلق عملی

درتعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را می‌توان به دودسته منقسم نمود : فیلسوفان وارباب دیانات .

فیلسوفان حسن عمل‌را ازآن رو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر وافراد انسان یاکمال نفس ایشان بسته به‌آن است .

ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب می‌دانستند که

---

(۱) Métaphysique de la Nature

خداوند انسان را مکلف به حسن عمل نموده . وپس ازاین زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی‌یابد .

کانت متدین به دین مسیحی بود ، و از کودکی به تعلیمات اخلاق دین پرورده شده وبه وجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ، ولیکن ازنقادی درعقل مطلق چنانکه دیدیم به اینجا رسید که عقل نظری از درك حقیقت ذوات عاجز است ، وبنابراین وجود پروردگار ونفس و بقای او را به استدلال عقلی نه می توان ادراك کرد ، و نه می‌توان اثبات نمود .

پس چنین به نظر می‌رسید که هم بنیان علمی اخلاق تباه شده ، وهم اساس عقلی دیانت از میان‌رفت واین مشکل پیش‌آمد که موجبات حسن عمل چه خواهد بود وحقانیت دیانت برچه پایه است ؟

این مشکل راهم کانت به نقادی درعقل مطلق حل نمود ، امانه عقل نظری بلکه عقل عملی ، ونتیجهٔ تحقیقات خودرا در چند رساله وکتاب ثبت کرد که مهم‌تر ازهمه ، یکی رساله ایست که به‌نام « مبانی فلسفهٔ اخلاق» (۱) ویکی کتابی به نام « نقادی عقل عملی» (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پر درازنشود وبرفهم نیزدشوار نگردد، ناچار ازروش بیان‌کانت منحرف شده مطالب‌را به صورتی درمی‌آوریم که به ذهن نزدیك باشد .



مرادکانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که ارادهٔ انسان را برعمل نیك برمی‌انگیزد واز عمل بدبازمی‌دارد .

پس باید از اینجا آغاز کرد که به بینیم خیر ونیك مطلق‌چیست؟ زیرا هرچه را مردم نیك می‌خوانند چون درست بنگری نیك مطلق نیست ؛ بلکه نیك است باشرط ، مثلا مال نیك است بشرط اینکه‌آن

Fondements de la Mètaphysique des moeurs (۱)
Critique da Ia raison pratique (۲)

را به مصرف خیر برسانی ، جاه نیك است به شرط اینکـه آزار به کسی نرساند . حتی فضل وعلم نیك است به این شرط که در مـورد صحیح به‌کار رود ، و همچنین است همهٔ نیکیهای دیگر که نیك است اگر با حسن نیت و ارادهٔ خیر به کار برده شود . وگر نه بد و شر خواهد بود .

پس نیك مطلق‌بی شرط یا به عبارت دیگر مبدأ نیکی‌حسن‌نیت و ارادهٔ خیر است .

حسن نیت یا ارادهٔ خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است؟

آیا پیرو ی ازطبیعت است؟ آیا طالب خوشی خود بودن است؟ آیا احسان به دیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

در اینجا هم چون درست بنگریم ، می‌بینیم ارادهٔ خیر یك کلمه است وبس ، وآن پیروی ازتکلیف است یا عزم برادای تکلیف ، و چون غالباً هوا وهوس یعنی اموری‌که طبع انسان طالب آنهـا است باتکلیف معارضه دارد ، پس ارادهٔ خیر بسیاری ازاوقات باتمایلات طبع درکشمکش می‌باشد ، وآن هنگام است که ارادهٔ خیر به درستی نمایان می‌شود .

تکلیف را چرا باید به جاآورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف‌است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد ، واگرکسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا به امید پاداش بکند ، ادای تکلیف نکرده است ، جلب سود و یا دفع زیان‌کرده است ؛ و نمی‌توان گفت ارادهٔ خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابعت از قاعدهٔ کلی انجام می‌دهد . به عبارت دیگر ؛ تکلیف احترام قانون است چون قانون است، محترم ومقدس است ، وچون محترم ومقدس است بایدازآن تبعیت نمود ؛ وفرق است میان‌آنکس که عملی‌می‌کند به سبب اینکه قانون است ، و آنکه عملش با قانون سازگار است . دومی‌عملش مشروع است، اما اولی نه تنهاکارمشروع‌کرده بلکه خیر کرده است ، چون جزادای تکلیف منظوری نداشته است . ونیزفرق

است میان آنکس که عملی ازروی تمایل طبیعت انجام می‌دهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون می‌کند ، اولـی حظ نفس برده است ودومی ارادهٔ خیر واداى تکلیف کرده است .

در اینجا بعضی ازمحققان به جدیا به هزل سر به‌سر کانت گذاشته گفته اند : پس شرط ارادهٔ خیر وحسن نیت اینست : که عمل‌ناگوار باشد واگر من از روی عاطفه ازیتیم نگاهداری کنم ، وبنا بـر رقت قلب دست بینوائی را بگیرم ، ثوابی نکرده ام . ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست . واگر کسی کارخیر را ازروی اکـراه بکند هیچ ثوابی نکرده است ، وهرچه بیشتر کارخیررا ازروی رضاو رغبت بکنندخیرش بیشتر است . مقصود کانت اینست که :آنچه انسان را به‌کارخیر برمی‌انگیزد باید نه مصلحت انـدیشی ومنفعت جـوئی باشد ، نه عاطفه وهوای نفس ، زیرا اگربنا برخلاف این باشدممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است .

پس محرك باید ادای تکلیف باشد ، اگراین ادای تکلیف بـا کف نفس مقرون بود البته برای عمل‌کننده مقام بلندی است ، اما خوشا به حال‌آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع اواست .

بنا براین برای اینکه عمل‌کسی ارزش اخلاقی داشته باشد،کافی نیست‌که آن عمل موافق تکلیف باشد ، بلکه باید بـرحسب تکلیف باشد وگرنه ممکن است نیك باشد اما اخلاقی‌نباشد . مثلادرستکاری بازرگان‌نیك هست اما اگرنظر به مصلحت بازرگانی اوباشداخلاقی نیست ، بلکه مصلحتی است ، همچنین حفظ وجـود مـوافق تکلیف هست ، اما ملایم‌طبع است پس اخلاقی نیست ، چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار می‌شوند خودکشی می‌کنند ، پس اگردر آن حال ازخودکشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است ، یعنی‌برحسب تکلیف است . اما عملش اخلاقی نیست‌چون همان‌کس اگر ازمردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود واحسان نکند هرگـاه‌کسی باوجودگرفتاری به‌کارهای خود وجفاکاری ابناء روزگار بـرحسب

تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .

واز عبارات کانت است که : « من خواب می دیدم و می‌پنداشتم زندگانی تمتع است ، چون بیدار شدم دیدم تکلیف است . »

حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنست که شخص دراو به نتیجه ننگرد وغایتی درپیش نداشته باشد وتنهاازروی تکلیف بکند ، وبرای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد .

نظر به اینکه تکلیف همانا احترام ورعایت قانون یعنی‌قاعدهٔ کلی است ، نخستین قاعدهٔ اخلاقی که خودرا به‌آن مکلف می‌بینیم اینست : همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تـو برای همه کس وهمه وقت وهمه جا قاعدهٔ کلی باشد .

مثلا یکی‌از دستورهای اخلاقی وفای وعده است ، واین دستوربا قاعده‌ای که به دست دادیم سازگار است ، یعنی می‌توان خواست که وفای وعده قاعدهٔ کلی باشد چراکه اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم ، دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت ، وکسی نمی‌تواند به وعدهٔ کسی دل ببندد . همچنین یکی‌از دستورهای اخلاقی اینست ، که ردامانت واجب است، واین دستوربابد قاعده‌ای کلی‌باشد ، زیرااگر رد امانت واجب نباشد وجایزشمرده شودکه امانت را به صاحبش‌رد نکنند موضوع امانت منتفی می‌شود ، وامانت معنی نخواهد داشت. و نیزاز دستور های اخلاقی اینست که اگردستت می رسدبرای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمی‌توان آرزو کردکه قاعده‌ای‌کلی باشد ، زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند ، و گرنه هیئت اجتمـاعیه یعنی وجود انسان باقی نمی مانـد .

از تحقیقاتی که تاکنون کرده‌ایم برمی‌آیدکه درپیش چشم‌داشتن قانون وقاعدهٔ کلی ووجوب پیروی ازاو مربوط به حس وتجربه نیست چون نه مبتنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی ، پس امری است عقلی وقبلی . عقل مطلق است که به‌انسان حکم می کندکه ارادهٔ خیر وحسن نیت‌داشته باشد، وفرمان می‌دهدکه بایدبه تکلیف‌عمل کنی

وقاعدهٔ کلی‌را محترم بداری ، واین امر که از جانب عقل عملی صادر می‌شود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است . (۱) اوامر دیگری که غالباً انسان از آنها پیروی می کند امر مشروط است (۲) مثلا ، اگر می‌خواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن، اگر می‌خواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکارباش ، وهمچنین براین قیاس . اما دراحترام قاعدهٔ کلی واداى تکلیف ، عقل امر قطعی غیر مشروط می‌دهد ووقتیکه می گوید،چنان رفتار کن که بخواهی که عملت‌قاعده‌ای کلی باشد ، این امر شرطی‌ندارد ، و مطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد ، خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد ، اراده‌ات باید خیرباشد وعمل‌را باید برحسب تکلیف انجام دهی که‌آن قاعده‌ای کلی‌است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی را پیروی‌کنی از امر مشروط متابعت‌کرده‌ای نه ازامر مطلق ، وآن اخلاقی نخواهد بود .

این امر قطعی را چون بــه صورت حکم عقلی در می آوریم ، می‌بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم می‌شود که در امور اخلاقی یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت می‌شود پس درآن جنبه ازعقل می‌توان وارد نقادی شد جزاینکه در نقادی عقل مطلق نظری دست عقل‌را جز درامور حسی وتجربی کوتاه یافتیم، و عجز اورا مشاهده‌کردیم، ولیکن درعقل‌مطلق عملی‌خواهیم دیدکه این عجزمرتفع می‌شود و دست عقل به جائی‌بند هست .



گفتیم : اوامر عقل در اداى تکلیف غایتی ندارد ، ولیکن در اینجا منظور ازغایت « غایتهای نسبی » (۳) است مانند : تندرستی ومحل اعتماد بودن وزندگی‌را به خوشی گذرانیدن ،که غایاتی‌است که هرکس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است ، نه کلی و مطلق .

---

(۱) **Impératif catégorique** اینجا مطلق به‌آن معنی که‌در نقادی عقل نظری‌گفتیم نیست بلکه به معنی‌غیر مشروط است .

(۲) **Impératif hypothétique**

(۳) **Fins relatives**

ولیکن نمی‌شود که « غایت مطلق» (۱) کلی در کار نباشد چه در آن صورت زندگانی بی فلسفه می‌شود. آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خودعقل است، یعنی آنچه انسانیت انسان به او است، پس غایت آخری ومطلق و کلی برای انسان انسانیت اواست واحترام عقل همان احترام انسانیت است که به نحو امرقطعی می‌گوید: باید ادای تکلیف کرد.

بنابرین هریك ازموجودت راکه بنگری، وجودش برای انسان وسیله وطریق رسیدن به غایتی است به جز خودانسان که اوخودغایت است. ازاینجا یك قاعدهٔ دوم اخلاقی به دست ما می‌آیدکه به این عبارت درمی‌آوریم، چنان رفتارکن که هرانسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد، غایت بپنداری نه طریق وصول به غایت از این قاعده دستور های پیشین هم به خوبی مفهوم و روشن می‌شود یعنی درهریك ازآنها درست بنگریم می‌بینیم اگرخلاف کنیم انسان را طریق گرفته‌ایم نه غایت.

ازاینجا نتیجه می‌شود که هرفردی یعنی هرشخصی ازنفوس انسانی جنبهٔ انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیرمشوب به نفسانیت) وجودی است مستقل ومقصود بالذات وچون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است، یعنی قانون است، پس مقتن است وازاین جهت با نفوس دیگر برابر است. پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است وبس، و ازخارج هیچ نوع امر واجباری براونیست و لازم نیست باشد. پس حسن نیت وارادهٔ انسان برخیر یعنی عقل و عملی اومستقل وآزاد است وبنابرقواعدی که به دست دادیم دستور عملش معین است ومی‌داند چه باید بکند. و از همین رو است که موجودات عاقل می‌توانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند، وهیچیك محکوم دیگری نباشند زیراکه آن قوانین مشترك قواعدی هستندکلی که همه مظهرارادهٔ عقلی همگان می‌باشند.

حاصل اینکه به عقیدهٔ کانت ارادهٔ هرعاقلی باید قانونی کلی

---

(۱) Fin absolu

نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعیه حاکم شود ، و بنا براین قاعدهٔ سوم اخلاقی اورا می‌توان چنین عنوان کرد که ، چنان رفتار کن که ازقانون‌گزاری تو (یعنی ازارادات عقلی تو) دستورهائی برآید که با استقرارغایات مطلق سازگار باشد .

پس به طور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق ارادهٔ خیر است وحسن نیت برادای تکلیف، وآن متابعت از قانون است ، و رفتاری که بتواند قاعده‌ای کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود ، و این ارادهٔ خیر برادای تکلیف‌را عقل‌عملی انسان به اوحکم می کندبه امرمطلق غیرمشروط که برحسب تکلیف ازآن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی اوسازگار باشد خواه نباشد .



اصول کلی اخلاقی به دست آمد ، اکنون باید مبانی آن را معلوم کنیم ، ودراین باب مطلب مهم اینست ، که آیا انسان فاعل مختار است یا نه ؟ و اختیار دارد که به هرچه می‌خواهد اراده کند یا مجبور است ؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است ، بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید وبندی برای ارادهٔ او قائل نشده‌اند ودر نتیجهٔ این رأی انسان کاملا مسئول اعمال خود می‌باشد و اگر اراده‌اش خیر باشد ، شایستهٔ پاداش است و اگر نباشد باید کیفر به بیند .

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند ، وهیچ اختیاری برای او قائل نشده‌اند وجمیع اعمالش را موجب دانسته‌اند ، بنابر این‌که جمیع امور را مقدربه تقدیر الهی می‌دانند یا اگر به زبان دیانتی سخن نمی‌گویند نظر به وجوب ترتب معلول برعلت دارند که هیچ چیز بی‌علت نمی‌شود وعلت که موجود شد معلول حتماً موجود می‌گردد واعمال انسان وارادهٔ او نیز ازاین قاعده بیرون نیست .
پس هر اراده‌ای که انسان می‌کند موجبی دارد ، و در این مدت

چگونه می‌توان گفت : انسان فاعل مختاراست ؟ ونتیجه این مـی‌شود که انسان مسئولیتی دراعمال خودندارد .

بعضی هم حد وسط میان این دوعقیده را دارنـد وانسان را نـه بکلی مجبور ونه یکسره مختار می‌دانند .

عقیدهٔ کانت اینست که انسان مختار است ، و حـاصل تحقیقاتش که بسیارپیچیده ومعقد ومفصل است اینست :که این مطلب باستدلال وبرهان حاجت ندارد ، واصلا برهان برنمی‌دارد ، وازمسائلی است که عقل نظری درآن عاجزاست ، اما فطرت برآن حکم می‌کند ، و هرکس درست تأمل نماید درمی‌یابد که مکلف است وبرادای تکلیف توانا می‌باشد واگر توانا نبود خود را مکلف نمی‌دیـد و مجبوریت خویش را درمی‌یافت ، زیرا بسا می‌شودکه انسان پیروی رعقل می‌کند با آنکه با تمایل طبع منافی است ؛ پس اگـر مختار نبود نمی‌توانست از آن پیروی کند .

این مسئله چنان‌که گفتیم دلیل و برهان ندارد و نمی خواهد . اما بیانش به این وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است ، وقاعدهٔ ترتب معلول برعلت به‌طور وجوب درآنها جاری‌است سنگی که از بلندی رها شود به مقتضای قوهٔ ثقل مجبور است که فرود آید واگرمانع نداشته‌باشد نمی‌تواند نیاید. امااین وجوب درعوارض و حادثات است و ما ازامور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی‌یابیم چنان‌که در نقادی عقل مطلق نظری به درستی معلوم شد . اما همین عقل مطلق چون جنبهٔ نظری را رها کرد و بـه جنبهٔ عملی گرائید بدون دلیل وبرهان به بداهت حکم می‌کندکه انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست ، ودر نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی می‌شود ، وعقل نظری اگرچه ازدرك این حقیقت عاجزشد واز اثبات آن نیزباز ماند ، منکرهم نتوانست بشود : چنان‌که در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز

(۱) رجوع کنید به صفحهٔ ۲۳۴و۲۳۵ همین کتاب.

کرد که ذوات مختار وعوارض موجب باشند. عقل نظری تجویز کرد ومحتمل دانست، اما عقل عملی درآن باب قاطع است و تردید نمی‌کند وآن را اصل موضوع می‌داند؛ همچنان که در علم هندسه بدون دلیل وبرهان به طور اصل موضوع همه کس تصدیق می کند ومسلم می‌دارد که میان دو نقطه کوتاه‌ترین خط ها خط مستقیم است.

پس مطلب به‌این صورت درمی‌آید که، درانسان طبعی است (۱) وعقلی. ازجهت طبع مربوط به‌عالم طبیعت است، واعمالی که ازآن ناشی می‌شود زمانی است، وعوارض وحادثات است (۲) وتابع قاعدهٔ ترتب معلول برعلت می‌باشد، وخواهی نخواهی مجری می‌شود و اگر انسان همین یك جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری درکار نداشت، ولیکن ازجهت عقل انسان مربوط به «عالم معقولات» (۳) است و آن عالم زمانی نیست، و برتر از عوارض و حادثات است، وعقل یکسره مستقل وآزاد و مختار است، قانون و قاعده دارد اما قانون اوناشی ازخود او، ودر واقع مخلوق اواست، دیگری براو قانونی تحمیل نمی‌کند، واگر طبع قرین اونبود وتنها بود؛ جمیع اعمالش باقانونش منطبق می‌بود، ولیکن چون دروجود انسان عقل باطبع همراه است، باید قانون خودرا برای طبع به‌صورت امروفرمان درآورد، همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است وانسان درمقابل این امر که قانون اخلاقی است، ومشعر برلزوم ادای تکلیف وپیروی ازقاعدهٔ کلی است خاضع است، واورا محترم می‌دارد و اطاعتش نسبت به او از این رو است واختیاری است نه اجباری. امراخلاقی اینست که باید بکنی اگرچه می‌توانی نکنی و «بایدبکنی» غیر ازاین است که «مجبوری بکنی» مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر، یا موجبات خارجی، و قدرت داری که

---

(۱) ازاستعمال لفظ نفس خودداری می‌کنیم چون در نزد ما به معانی مختلف به‌کار برده شده ومایهٔ تشویش ذهن است.

Phénomènes (۲)

Noumènes (۳)

اطاعت نکنی چنان‌که بسیار اتفاق می‌افتد که نمی‌کنی ، وهمین فقره شاهد است براین‌که انسان اراده دارد (۱) وهمین توانائی انسان‌بر پیروی اوامرعقل مختار بودن اواست ، وآن وقت‌که اطاعت امرعقل نمی‌کند آزادی خود را از دست داده و مقهور طبع ، یعنی عوارض وحادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و بـه قول معروف نفس پروری کرده وشخصیت انفرادی خود را منظـور داشته است . ولیکن هنگامی‌که طبع فرمـان عقل را می‌برد واز شخصیت صرف نظرکرده عمل خود را با قاعدهٔ کلی منطبق میسازد ،مأموریت ومختاریت یکی میشود وامر وآمر ومأمور در وجود انسان اتحـاد می‌یابد ومنشأ « حس تکلیف » چنان‌که گفتیم ، احترامی است که شخص نسبت به وجود انسان دارد ، ودر می‌یابـد کـه اوبا دیگران برابر است ؛ ودیگران هم ازنوع اوهستند ، وهـر کس این حس را ندارد انسان نیست ومعنی انسانیت را نفهمیده است ودر نیافته است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر بر ادای تکلیف است بشوند ؛ همه محکوم حکم خود یعنی‌آزاد خواهند بود ، وغایات مطلق استقرار خواهد یافت وهیئت اجتمـاعیه مدینهٔ فاضله خواهد شد .

بیان دیگر ازهمین مطلب اینست که چون بشریت وانسانیت را درنظرمی‌گیریم می‌بینیم ، حقیقت انسانیت عقل‌است وطبیعت بشریت عارضهٔ او است انسانیت ازمعقولات است وبشریت ازمحسوسـات و

---

(۱) اروپائیان‌اختیار واضطرار رابه **volonté** منتسب می‌کنند که ما اراده می‌گوئیم ، ووقتی که می‌خواهند بگویندآیا اعمال انسان اختیاری است یاموجب است ؛ می‌گویندآیا ارادهٔ انسان آزاد است یا مجبور است ، ولیکن ما نمی‌توانیم این قسم تعبیر کنیم ، زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار می‌دانیم و اگر بخواهیم به تعبیر اروپائی نزدیك شویم ، باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یاندارد، و چون مطلب را به این عبارت در آوردیم درستی گفتهٔ کانت روشن می‌شودکه می‌گوید ، اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد .

همه‌کس این دوجنبه را دارد و ذو وجهین است ، و این دو وجهه با هم منافات ندارند یعنی می‌توانند سازگار شوند، طبیعت جنبهٔ ماشینی است ؛ عقل جنبهٔ حیاتی ، و این دونظرگاه انسان موارد ظهورش بسیار است ، گاهی جسم است وروح ،گاهی محسوس است و معقول ، گاهی نظر است وعمل ، گاهی علم است وادب ،گاهی هندسه است و صنعت یکی موجب است ویکی مختار . امور ایجابی را عقل نظری درمی‌یابد ، ومی‌نماید که جریان امورچگونه است ، اموراختیاری‌را عقل عملی درك می‌کند ونشان می‌دهدکه جریان امور چگونه باید باشد ، واین ادراك استدلالی نیست وجدانی است ، اما نه وجدانی حسی؛ بلکه وجدانی عقلی ، یعنی عقل‌آن را بیواسطهٔ نظردرمی‌یابد. اینکه عقل جنبهٔ علمی دارد وما را به قانون کلی مقید می‌سازد درمی‌یابیم ، اما چرا چنین است ؟ نمیدانیم به مختار بودن نفس پی میبریم ویقین می‌کنیم اما برهانش را نمیدانیم چنان‌که به وجودخود نفس وعقل نیزبه همین نحو پی‌میبریم .



برای هرکس متنبه وهوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد سه سؤال پیش می‌آید ، یکی اینکه ؛ چه میتوانم بدانم ؟ دوم اینکه ، چه باید بکنم ؟ سوم اینکه ، چه امید و انتظاری می‌توانم داشته باشم ؟

جواب سؤال اول ازنقادی عقل نظری معلوم شد ، وجواب سؤال دوم ازنقادی عقل عملی به دست آمد، اینك جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم درخواهیم یافت .

ازنقادی عقل عملی دانستیم : عقل به انسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت داشته باشد وفضیلت (۱) همین است ، واین امرمطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی درنظر گرفته شود وملاحظه نبایدکردکه عمل به فضیلت مایهٔ خوشی هست یا نیست ، ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند ازاینکه

---

(۱) Vertu

بارعایت قانون اخلاقی خوشی وسعادت (۱) خودرا میخواهیم ، بلکه عقل حکم می‌کندکه هرکس به فضیلت عمل مـی‌کند وادای تکلیف می‌نماید ، و در این باب حسن نیت دارد شایستهٔ خوش وسعید بودن است و استحقاق آن را دارد .

ونیز می‌بینیم به آسانی میتوان یقین‌کردکه هرکس حق دارد خیرکل وخیر تام (۲) را خواهان باشد ، یعنی امری که جامع همهٔ خوشی های ظاهری وباطنی وصوری ومعنوی بوده باشد .

خیرکل تام چیست ؟ یقین است‌که خوشی با عـاری بـودن از فضیلت میسر نیست ، اما به تجربه دریافته ایم ،کـه در این دنیـا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خـوشی مایهٔ تخلق به فضایل بالضروره نمیشود ، پس نه خوشی مایهٔ فضیلت است نه فضیلت مایهٔ خوشی است ، واین هردو باید باهم ترکیب شود ، و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۳) باخوشی تام جمع گردد ، خیر کل تام‌که غایت آخری وکمال مطلوب هرطالبی‌است دست می‌دهد واگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل عملی به یقین‌برآن حکم می‌کند .

پیش از این معلوم کردیم ،که انسان اراده دارد ، یعنی‌مختار است‌که برعمل نیك اراده بکند یـا نکندوآن چه درانسان دارای این‌اراده است، یعنی‌به اصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط به عالم معقولات است ، وازاین رو است‌که آزاد ومختار است . اکنون دریافتیم‌که این نفس خـود را مکلف به طلب‌کمال یعنی خیرکل تام می‌یابد ، وآن در زندگانی دنیا میسرنیست . چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه به عصمت دست می‌یابد ، نه سعادت مطلق نصیب اومی‌شود پس‌می‌توانیم معتقد شویم‌که نفس انسان پس‌از مرگ‌باقی است . تابتواند در وصول به‌کمال سیرکند ، وتباینی ده میان عقل و طبع او هست مرتفع‌شود ، وبه خیرکل تام‌که همهٔ جهانیان خواهانش

Souverain bien (۲) Bonheur (۱)

Sainteté (۳)

هستند و به سوی او می‌روند برسد .

این است جواب سؤال سوم و آن چه می‌توانیم امیدوار باشیم . به عبارت دیگر آن چه ما به واسطهٔ او به بقای نفس حکم می‌کنیم خواهان کمال بودن ما است که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ما به استدلال دست نمی‌دهد ، بلکه باید آن را از اصول موضوعه بدانیم .

وصول به کمال یعنی خیر کل تام و سازگار شدن قانون اخلاقی ، با جریان امور عالم از عهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته نیست ، و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم ، کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد ، و وجود عالم و جریان امور او والزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی، همه برحسب مشیت اواست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است .



ـ کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوهٔ کپرنیک به عکس حکمای دیگر عمل کرد ، به این معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می‌گرفتند ؛ که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است ، ولیکن او مکلف بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین دانست ، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت ، و چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوئیم ؛ امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و ارادهٔ خیر حکم خدا است که بر دل ما وارد می‌شود .

کسانی که در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده‌اند ، از بیانات او به شگفت آمده بعضی گمان برده‌اند ، گفته های او متناقض است ، چون در آغاز سخن گفت ؛ عقل را نه به ادراک نفس و ذات باری دسترسی هست ، نه به اثبات آن؛ و در انجام سخن این هردو امر را اثبات نمود. و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت به ملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ، ولیکن حق اینست که هیچیک از این دو وجه نیست ، و در جواب گروه اول می‌گوئیم ، سخن

کانت اینست که عقل دو قوه دارد ، یکی آنکه جزئیاتی را که به‌حس و تجربه به‌ادراك انسان درآمده ، درتحت کلیات درمی‌آورد ، واز آنها مفهومات می‌سازد و آن مفهومات را به صورت موضوع و محمول در آورده ، محمولات را بر موضوعات بارکرده در تجربیات خود حکم می‌کند وقیاسات برهانی ترتیب می‌دهـد ، واین قوه را عقـل نظری می‌نامند ، واین قوهٔ نظری جز درعوارض وحادثات حکمی نمی‌تواند بکند ، و ذوات و معقولات حقیقی‌را فقط می‌تواند فرض‌کند ومحتمل بداند و دستش به ادراك و اثبات آنها نمی رسد ، زیرا آنچه ادراك می‌شود به وسیلهٔ حواس است ، وآنها عوارض ذواتند نه خود ذوات ، وعقل نظری هر برهانی اقامه می‌کند ، چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمی ، در مفهومات و معقولاتی است که منشاء ومبدأ آنها حس است . و حس تنها به عوارض تعلق می‌گیرد ، و ذوات را در نمی‌یابـد و عقل نظری هروقت به ذوات می‌پردازد ، خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد ، دستش تهی است ، و بنابراین احکام و قیاسات وبراهینش لفاظی وخیال بافی‌است ، و ادراك حقیقی نیست وغلط و متناقض درمی‌آید ، و ازاین سبب است‌کـه نظرها در آن احکام مختلف می‌شود گروهی می‌پذیرند و جماعتی انکار می‌کنند، وبنابراین فلسفهٔ اولی درآن قسمت‌که راجع به ذوات است چه مادی وچه مجرد استوار نیست ، و علمیت ندارد وفقط درعوارض وحادثات می‌توان فلسفهٔ علمی ساخت‌که درآنها عالم ومعلوم متحدند ، وادراك حقیقت دارد اعم ازاینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد یا نباشد واین فلسفهٔ علمی همان است‌که کانت‌گمان کرده بـود به نقادی عقل نظری راهش را به دست‌آورده است ، ودرپی تدوین‌آن بود ومجالش را نیافت .

قوهٔ دیگر عقل‌آنست‌که انسان به واسطه اواموری را به‌وجدان غیرحسی ادراك میکند وآنها ذواتند نه عـوارض ، مثل ادراك نفس خود وادراك مختار بودن نفس دراعمال خویش که منتهی به اعتقاد به بقای نفس ووجود ذات پروردگار میشود ، واین قوه‌را عقل عملی

می‌نامد در مقابل عقل نظری ، بنا براینکه عقل به وسیلهٔ این قوه انسان را برعمل نیك بر می‌انگیزد اما نه به اعمال نظر ، و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن ازمعلول به علت یـا از علت بـه معلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است وحتی یقینی تر از احکامی است که به قوهٔ نظری می‌کند و این قوه یعنی عقل عملی برتر وشریف تر از عقل نظری است ، زیرا عقل‌نظری آنچه می‌کند راجع به ظواهر وعوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است ، و دربارهٔ حقایق وذوات ومعقولات واقعی چنانکه گفتیم ، جز حدس و احتمال کاری ازاوساخته نیست ؛ بلکه غالباً در ذهن وسوسه می‌کند و شك می‌آورد ، اما عقل عملی متوجهٔ حقایق است ، و حسن نیت و ارادهٔ خیررا به انسان‌میدهد، وبنیاد عقایددینی واخلاقی را استوارمیسازد ومنشاء ایمان است به تشکیك .

به عبارت دیگر ؛ عقل باآنکه امرواحد است دو جنبـه دارد ، یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ ایمان . جنبهٔ استدلالش در عوارض که مربوط به محسوسات وتجربیات واموری است که تحت مقولات در - می‌آیندکار می‌کند وعلم را می‌سازد، وقوهٔ ایمانش درحقایق مربوط به امور فوق حس‌کـار میکند ودین را صورت میدهـد وکانت خـود تصریح کرده است که ؛ «من مجبور شدم علم راکنار بگذارم تا بـرای ایمان جا باز کنم .»

پس درگفته‌های کانت تناقضی نیست . وتفاوت نظراوباپیشینیان اینست ،که اوقوهٔ استدلال را درحقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراك‌آنها ویقین به وجودشان را تنها به قوهٔ ایمان ممکن میشمارد، که آنهم خودیك جنبه ازعقل است و نباید شبهه برودکه کانت عقل نظری وعلم را حقیر شمرده است ، بلکه ازگفته هـایش پیداست که همواره روی دلش به سوی علم بوده و تاآخر عمر برای تدوین‌فلسفهٔ علمی‌کار می‌کرده است ، فقط چنانکه بار ها تصریح شده حدودعقل نظـری را تشخیص نموده و معتقد شده است‌که ادراك‌ذوات بیرون از آن حدود است .

اما گروهی که احتمال میدهند که کانت تقیه وظاهر سازی کرده است به یاد نمی‌آورند که اوهشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده ، وعملی ازاو دیده نشده است که با نظریات اخلاقی اومباینت داشته باشد ، و درعقایددینی هم تقیه نکرده سهل است ، بر خلاف عقاید قشریان سخن گفته است . چنانکه یك مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند ، پس ازآنهم بمجرد اینکه زبانش آزاد شد دنبالهٔ همان تحقیقات را گرفت وازگفتگوی عامه بیمی بخودراه نداد ، بنابراین دلیلی نداریم براینکه درایمان او به ذات پروردگار وبقای نفس وفاعل مختاربودن انسان، چنانکه در تصنیفهای اخلاقی ودینی اودیده میشود تشکیك کنیم ، بلکه از گفته‌ها ونوشته ها ورفتار اویقین حاصل میشود که درحقیقت ملکهٔ اخلاقی داشته وبه قول خود اوامر مطلق غیر مشروط عقل رابرلزوم حسن نیت درادای تکلیف به‌گوش هوش می‌شنیده ، و بردیدهٔ دل او عیان بوده است که این‌امرحکم خداونداست .

درهمهٔ این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیاآن آواز راهمه‌گوشی میشنود ؟ وآن امر عیان را همه چشمی می بیند ؟ یا فطرتی ماننداطرت کانت ویا تربیتی مانندآنکه او ازکودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان به دل بتابد . درهرحال یکی‌از عبارات کانت اینست که : « چون مردی را می‌بینم که استواری منش‌او برتر ازمن است ، هرچند عامی و در مقام پست باشد ، نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود » (۱) ونیز ازعبارات دیگرش که مربوط به این مبحث‌است وجلب توجه صاحبنظران را نموده اینست که عیناً ترجمه می‌کنیم میگوید :

« ای تکلیف ، ای نام بلند بزرگ ، خوش‌آیندودلربا نیستی، اما ازمردم طلب اطاعت می‌کنی وهرچند ارادهٔ کسان را به جنبش

---

(۱) درعوض فونتنل می‌گفت ، من چون درمقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمی‌گردد.

می‌آوری نفس‌را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولیکن فقط قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد ، و اگر هم اطاعتش نکنیم.خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم ، و همهٔ تمایلات با آنکه در نهانی به خلافش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکتند . ای تکلیف ، اصلی که شایستهٔ تست وازآن برخاسته‌ای کدام است ؟ ریشهٔ نژاد ارجمند توراکجا باید یافت ؟ که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است ، و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند ، شرط واجبش ازهمان اصل و ریشه بر می‌آید انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا به واسطهٔ آن اصل ازخود برتر می‌رود وآن اصل‌اورا مربوط به اموری می‌کندکه تنها عقل می‌تواند آن را ادراك نماید آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن واستقلال نفس اودر مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد . »



کانت فلسفهٔ علوم طبیعی‌را مجال نکرده است ، تدوین کند ، اما درفلسفهٔ اخلاق چندین رساله وکتاب نوشته وتکالیف را منقسم به‌دو قسم کرده است . یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه به موجب قوانین موضوع برمردم الزام می‌شود و نقض‌آنها سبب بازخواست دادگاهها ودیوانخانه‌ها می‌گردد . دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است ومحاکمه‌اش با نفس انسان است .

در تکلیف قانونی نظربه عدل و داد است ، و اصلی که برآن حکمفرما است اینست که « داد هرعملی است که بنیادش براین باشد که آزادی هرکس باآزادی همه‌کسان سازگار بوده‌باشد» وبنابراین حکم کلی دراین باب اینست ، چنان عمل کن که آزادی توبرطبق یك قاعدهٔ کلی باآزادی همهٔ مردم سازگار شود .

برای‌حفظ این‌اصل باید هیئت جامعه آزادی هرکس‌را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد .

سپس کانت در هریك ازاین‌دوقسم تکلیف به‌شرح و بسط‌پرداخته

شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عـدل و داد است معین می‌کند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمـومی و حتی حقوق بین‌الملل ولزوم استقرار صلح عمومی دائمی وموجبات آن واستقلال ملل وتشکیل جامعهٔ ملل وعدم مداخلهٔ دولتها درکاریکدیگر مشخص می‌نماید .آنگاه به‌تکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق‌را برای هرکس که‌کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلـوم ، و اصول و شرایطی راکه برای این دومقصود باید رعایت‌کرد معین می نماید ، وچگونگی تربیت‌کودکان وجوانان رابیان می‌کند ، ودر فلسفهٔ‌تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر ومـوجبات ترقی انسان وارد می‌شود ، و شرح این جمله ازگنجایش کتاب ما بیرون است ازآن روکه ما در این مختصر فقط می‌توانیم سررشتهٔ اجمالی ازاصول فلسفهٔ هر یك از حکمای بزرگ به دست خوانندگان بدهیم ؛ وسیر حکمت را به‌طور کلی‌بنمائیم ودرهمین بیان‌بسیار موجزکه ازاصول‌فلسفهٔ‌کانت نموده‌ایم بیم‌آنست‌که سخن‌را درازکشیده باشیم وبه همین سبب‌کلام را اینجا به پایان می‌رسانیم ، وازبیان موشکافیهای کانت درباب قوهٔ تمیززشت و زیبا ، یعنی ذوق‌که آن را قوهٔ سوم نفس انسان و واسطهٔ میان عقل نظری وعلمی شمرده ، وزیبائی‌را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است ، خودداری می‌کنیم ، وهمچنین از تحقیقات او در باب دیانت درحدود عقل ولزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضی‌که باعقل سازگاری ندارد تن می‌زنیم تا خوانندگان فرسوده نشوند ، و استقصای مطالب مایهٔ آزردگی خاطرشان نگردد .

کسانی‌که درهمین مختصر به دقت نظرکنند ؛ پایهٔ بلندکانت را درعلم وفلسفه‌که اززمان باستان تاکنون پنج شش‌تن بیشتر نظیر او دیده نشده درمی‌یابند وبرای فهم فلسفهٔ جدید وسیرحکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم آماده می‌شوند .

فهرست کسانیکه نامشان در این کتاب آمده

لابریر
لاپلاس
لارشفوکو
لاک
لامتری
لایبنیتس
لوئی چهاردهم
مالبرانش
مسیح
مغول
منتسکیو
موسی بن میمون

نصیر (خواجه)
نیکل (پیر)
نیوتن
ولتر
ولف
هابز
هاروه
هلباک
هلوسیوس
هویکنس
هیوم
یونانیان

فهرست کتابهائیکه نام آنها در این کتاب آمده است

اخلاق
آب قطران
السیفرن
امیل
انالوطیقا
انجیل
اهل شهر
باری ارمینیاس
بهبودعقل
بیان فلسفهٔ دکارت
پیمان اجتماعی
تحقیقات تازه‌درفهم وعقل انسانی
تحقیقات درعدل خداوند
تحقیق درفهم وعقل انسان
تحقیق‌درعلل ترقی‌وتنزل‌رومیان
تفکرات مسیحی
جستجوی حقیقت
چگونگی ابصار

دایرة المعارف
دین درحدود عقل
رسالهٔ الهیات وسیاسیات
رساله در منشاء علم انسان
روح قوانین
سوفسطیقا
سیر حکمت در اروپا
طوبیقا
علم اخلاق
فرهنگ تاریخی وتحقیقی
فرهنگ فلسفی
قاطیغوریاس
کتاب در احساسات
کتاب درطبیعت انسان
کلمات قصار
گفتار درعدم مساوات میان مردم
گفتگو درتعدد عوالم مسکون
گفتگو در مابعدالطبیعه

لویاتان
مبادی علم انسان
مبانی فلسفهٔ اخلاق
معرفت جوهرفرد
معرفت خدا ونفس

منطق‌پور روایال
منطق بسوئه
نامه های ایرانی
نقادی عقل عملی
نقادی عقل مطلق

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات علمی وحکمتی از زبان فرانسه که‌در این‌کتاب آمده و برای آنها معادلهائی‌از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یااصطلاحی غیرحکمتی‌را متعرض‌نمیشویم که از موضوع گفتگوی این‌کتاب بیرون است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstration	انتزاع، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم برچیزی برحسب مشابهت باچیزدیگر)
Analytique	انالوطیقا ، تحلیل ، تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یابکاربشر
Antcipation de Ia perception	جنبهٔ قبلی‌ادراك
Antinomie	تنازع احکام
Antithése	تضاد ، تقابل ، نقیض قضیه
Antitypie	مایهٔ عدم تداخل ، مادهٔ نخستین
Aperception	ادراك‌آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب، ضروری
Appétit	شهوت ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص

Art	فن ، علم ، صنعت
Assertorique	تحقیقی
Association d' idées	تداعی معانی
Atome	جزء لایتجزی
Attribut	محصول ، مسند ، صفت
Axiomes	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
Bien	خیر، نیکی
Bien (souverain)	خیرتام ، خیر کل
Bonheur	خوشی، سعادت
Celcul des probilités	محاسبهٔ احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبهٔ امور تدریجی‌الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبهٔ فاضله وجامعه
Calcul infinitésimal	محاسبهٔ مقادیر بینهایت خرد (این‌محاسبه و دو محاسبهٔ قبل هر سه وجوه مختلف از یك عمل میباشند)
Caracteristique universelle	زبان عمومی ، دال‌کلی
Catégories	قاطیغوریاس ، مقالات
Catégorique	حملی، قطعی، مطلق
Causailté	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجبه
Cause immanente	علت درونی ، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی ، علت سببی
Cause transitve	علت متعدی
Charité	رحمت ،.محبت ، رأفت
Coexistence	همبودی ، مقارنه
Communauté	مشارکت ، یکسانی

Comparaison	سنجش، مقایسه، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de al raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionné	مشروط ، معلول
Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم، شناسائی ، معلوم
Connaissance à priori	علم یامعلوم قبلی
Connaissance à postériori	علم یامعلوم بعدی
Censcience	وجدان ، ادراك ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی، اتصال
Contradiction	تناقض
Contiadiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosinos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفهٔ نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
Déiste	خدائی، خدا پرست (مقابل عیسائی وعیسی پرست باصطلاح متشرعین مسیحی)
Désir	میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان‌لمی

Démonstration à postériori	برهان انی
Déspotisme	حکومت دلخواهانه . حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول برعلت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی، انفصال
Disjonctif	منفصل
Divérsité	این نه‌آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفهٔ جزمی
Dogmatiste	فیلسوف ، جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد
Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumiére (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربهٔ حسی، مسلك تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت وزیبا ، شناخت قوهٔ حس (باصطلاح کانت)
Esthétique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Etre	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوهٔ مصوره
Faralité	جبر ، قضا

Fin	غایت ، کران ، نهایت ، انجام ، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie préetablie	همسازی پیشین
Hypothétique	شرطی ، مشروط ، فرضی
Idéalisme	اصالت ، تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée inadéquate	علم غیر منطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینهمانی ، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع
Impression	تأثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ،غیرمقرون بشعور
Inadéquate	علم منطبق ، علم تمام
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ادراك ، وجدان، شهود، علم حضوری، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	اختیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده جزافیه ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزادفکر
Lsmitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی

Limitation	تحدید ، حصر
Logique	منطق ، منطقی
Logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ، شر
Matériel	مادی ، جسمانی
Matière	ماده
Matière première	هیولای اولی ، مادهٔ نخستین
Mécanique	علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mécanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Métaphysique	فلسفهٔ اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
Mode	جهت یا ماده (درقضیه) ، حالت یاعوارض جوهر (باصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر ، فرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	طبع ، طبیعت، ذات ، نوع ، جنس
Neture naturante	ذات ، ذات سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturée	ذات ، ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)
Nécessaire	واجب
Nécessité	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلب ، سالب
Négation	نفی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
Nouméne	ذات ، ذات معقول

Objectif	عینی
Objet	چیز ، شیء ،عین ، موضوع
Objet pensé	شیئی‌معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panthéisme	وحدت وجود، همه‌خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Passif	انفعالی
Passion	انفعالی ، نفسانیت ، عشق
Pendule	آونك
Pensée	فکر ، اندیشه ، علم
Percèption	ادراك
Pessimisme	بدبینی ، یأس
Pessimiste	بدبین مأیوس
Phénomène	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
Plaisir	خوشی، لذت
Pluralité	کثرت
Point de vue	نظرگاه ، دیدگاه
Point métaphysique	نقطهٔ فلسفی
Point substantiel	نقطهٔ جوهری
Possibilité	أمکان (مقابل امتناع)
Principe	اصل ، قاعده ، دستور
Problamatique	احتمالی
Psychologie	روانشناسی، معرفت‌نفس ، خودشناسی
Puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)

Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	ازاصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاك ؛ سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوهٔ مدرسهٔ اسکولاستیك
Sensation	حس، احساس ، تأثر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	ازاصحاب حس
Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Speculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت

Subjet	موضوع ، نفس
Subjet pensant	نفس عالم
Synthétique	ترکیبی ، جامع
Taqle rase	لوح مجرد
Téléologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Théologie	خدا شناسی ، علم الهی ، الهیات
Thèse	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalité	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حزن ، اندوه
Uniré	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهان ، جهانگیر ، عالمگیر
Université	جامعهٔ ، علمیه ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonté	اراده

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Création	ابداع
Vision	ابصار
Union, hasard, unanimité	اتفاق
Continuité	اتصال
Ether	اثیر
Caractère, morale, éthique	اخلاق
Sensation	احساس
Lebérté	اختیار
Perception	ادراك
Volonté	اراده
Liberté d'indifférence	اراده جنرافیه
Induction	استقراء
Intuition, illumination	اشراق
Règle, principe	اصل
Postulat	اصل موضوع
Axiomes	اصول متعارفه
Relation	اضافه
Cieux	افلاك
Douleur	الم

Thérodicée, thélogie	الهیات
Abstrait	انتزاعی
Discontinuité	انفصال
Passion	انفعال
Foi	ایمان
Diversité	این نه آنی
Identité	اینهمانی
Transcendant	برتر
Trascendantal	برترین
Démonstration	برهان
Démonstration a postériori	برهان انی
Dem à priori	برهان لمی
Infini	بیکران
Infinité	بیکرانی
En acte	بالفعل
En puissance	بالقوه
Espace, étendue	بعد
La mal	بدی
Continuité	پیوستگی
Impression	تأثیر
Changement, Transformation	تبدل
Abstraction	تجرید
Ana lyse, décomposition	تجزیه تحلیل
Existence, réalisation	تحقق
Imagination	تخیل
Impénétrebilité	تداخل (عدم)

Economie domestique	تدابیر منزل
Synthése, compostion	ترکیب
Egalité, identité	تساوی
Jugement	تصدیق
Notion idée	تصور
Représentation	تصویر
Relation	تضایف
Pluralité	تعدد
Définition	تعریف
Pensée' jugement, intelligence, raisonnement	تعقل
Détermination	تعیین
Changement	تغیر
Meditation' reflexion	تفکر
Liberte	تفویض
Fatalite, destin	تقدیر
Metempsychose	تناسخ
Contradiction	تناقض
Illusion، imagination	توهم
Stable, fixe	ثابت
Stabilite, fixite	ثبات
Eternel	جاوید
Perennite، eternite	جاویدی
Fatalismc, contrainte	جبر
Partie	جزء
Particulier، partiel	جزئی
Sorps	جسم

Corporel	جسمانی
Genre	جنت
Mode; direction, sens	جهت
Substance, essence	جوهر
Etat, mode	حالت
Memoire	حافظه
Mouvement	حرکت
Translation	حرکت انتقالی
Changement de position	حرکت وضعی
Sensation, sens sensibilite.	حس
Realite, verite.	حقیقت
Reel' veritable, vrai	حقیقی
Jugement, sentence	حکم
Philosophie, sagesse	حکمت
Philosophe, sage	حکیم
La mecanique	حیل (علم)
Qualite, propriete caracteristique	خاصیت
Illusion, erreur	خطا
Vide	خلاء
Imagination	خیال
Le bien	خیر
Signifiant	دال
Perception, comprehension	درك
Signification	دلالت
Raison, signe	دلیل
Essence, substance	ذات

Essentiel	ذاتی
Sentiment, gout	ذوق
Exprit	ذهن
Ideal subjectif	ذهنی
Temps	زمان
Enrepos	ساکن
Sepos	سکون
Sophiste' sceptique	سوفسطائی
Politique	سیاست وسیاست مدن
Sciences politiques	سیاسات
Personnel, individule	شخصی
Le mal	شر
Condition	شرط
Intelligence, conscience	شعور
Connaissance	شناخت
Désir' amour, appétition, passion	شوق
Vision intuition	شهود
Manière, méthode	شیوه
Attribut, qualité	صفت
Image, forme, idée	صورت
Cause formelle	صوری (علت)
Nècessaire	ضروری
Nature	طبع
Physique, naturel	طبیعی
Saut	طفره
Univers' monde, cosmos	عالم

Microcosme	عالم صغیر
Macrccosme	عالم کبیر
Inexistence, néant	عدم
Phénoméne, accident	عرض
Accidentel	عرضی
Intelligence, sagesse, pensée، raison	عقل
Raison, cause	علت
Causalilè	علیت
Art science connaissance, notion, pensée, conscienee	علم
Connaissance Imédiate' intuition' conscienee	علم‌حضوری
Action	عمل
Pratique	عملی
Elément	عنصر
Fin' but	غایت
Cause finale	غائی (علت)
Cause efficiente	فاعلی (علت)
ublime' supérieur' trancendant	فائق
Supposition' hypothèse	فرض
Différences pécifique	فصل (منوع)
Espace	فضا
Vertu	فضیلت
Naturel, in é	فطری
Effet, action, acte	فعل
Eu acte، actuel	فعلی

Réflexion, pensée	فکر
Philosophie, métaphysique	فلسفه
Philosophie première métaphysique	فلسفهٔ اولی
Sphère céleste, ciel	فلك
Science, art	فن
Entendement	فهم
Existant en soi	قائم بذات
Puissance, pouvoir, autorité, force	قدرت
Dessein	قصد
Destin, fatalité	قضا وقدر
Proposition	قضيه
Facultè puissance, force	قوه
Analogie, syllogisme	قياس
Parfait	كامل
Pluralité	كثرت
Totalité, total, tout	كل
Genéral, universel	كلى
Entelechie, Perfection	كمال
Quantité	كميت
Generation et corruption, production et destruction	كون و فساد
Qualite	كيفيت
Plaisir	لذت
Métaphysique	ما بعدا لطبيعه
Matiére	ماده
Materiel	مادى

Quiddite, essence	ماهيت
Imagination	متخيله
Determine	متعين
Variable, chengeant	متغير
Fini	متناهى
Affirmatif, positif	مثبت
Idées	مثل
Contraint	مجبوز
Immateriel, abstrait	مجرد
Determine, borne	محدود
Sensible	محسوس
Limite	محصور
Attribut	محمول
Libre	مختار
Imaginaire, imagine	مخيل
Particulier, singulier	مخصوص
Signification, sens, signifie	مدلول
Circulaire, rond	مستدير
Droit	مستقيم
Attribut	مسند
Sujet	مسنداليه
Observation	مشاهده
Sceptique	مشكك
Pur, absolu	مطلق
Hypothetique, conditionnel, conditionne	مشروط
Intelligible, raisonnable	معقول

Couditionne, effet, cause	معلول
Ideal, moral	معنوی
Idée, cencept, notion	مفهوم
Simultaneite, coexistence	مقارنه
Quantite, grandeur	مقدار
Suppose, virtuel, fatal destiné	مقدر
Categorie	مقوله
Premisse	مقدمه
Le plein	ملاء
Logique	منطق
Passif	منفعل
Negatif	منفی
Affrmatif, positif, determine	موجب
Determinant, (cause)	موجب
Etre, existant	موجود
Endroit, lieu	موضع
Sujet	موضوع
Irreel, imaginaire, imagine	موهوم
Imparfait, incomplet	ناقص
Infini, illimite	نامحدود
Consequence	نتیجه
Rapport, relation	نسبت
Speculatif, theorique	نظری
Ame, soi	نفس
Affectif	نفسانی
Affections, passions	نفسانیات

Negation	نفی
Imperfection	نقص
Espéce	نوع
Necessaire	واجب
Unite, un	واحد
Intuition, Censeience	وجدان
Necessite	وجوب
Etre, existence, substance	وجود
Unité	وحدت
Pantheisme	وحدت وجود
Imagination	وهم
Simultaneite	همبودی (مقارنه)
Panthéisme	همه خدائی
Matière	هیولی (ماده)
Conviction, certitude	یقین

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ هفدهم
تا پایان سدهٔ هیجدهم

مجلد دوم ۲

نگارش
محمدعلی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوار
تهران ـ شاه‌آباد

تهران ۱۳۳۲

چاپ تهرانمصور

فهرست مطالب

صفحه

فصل دوم : حکمای فرانسه

فصل سوم ، حکمای انگلیس

حکمای اروپا درنیمهٔدوم سدهٔ نوزدهم

فصل چهارم : حکمای انگلیس

صفحه

فصل پنجم : حکمای آلمان

فصل ششم ـ حکمای فرانسه

فصل هشتم : آخرین منزل

صفحه

بنام ایزد مهربان

در این مجلد سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بپایان می‌رسد،و خدای را سپاسگزاریم که ما را به انجام این خدمت موفق فرمود.

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود ، نگارش این‌مجلد از سیرحکمت بسی دشوارترَ ازمجلد پیشین بود ، زیرا افکار حکمـای اخیر اروپا راکه روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیـار متفاوت اس ت ، می‌بایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنان که به روش فکراروپائی‌آشنا نیستندنیزمقصود را به درستی‌دریابند. گذشته ازشیوهٔ بیان‌که مقید بودیم کاملا ایـرانی بـاشد ، در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی‌که درزبان و بیان مـا سابقه نداشته است ازنوبسازیم ، یا بعضی اصطلاحات پیشین را درمواردی کـه قدما به‌کار نبرده بودند به اندك مناسبت درمعنی منظور بـه کارببریم ، و امیدواریم دراینکار دشوار پراز راه راست دور نشده باشیم . و اگر قصوری رفته است مارا معذور دارندکه دراین راه پیش از ما کسی قدم نگذاشته ، وجاده‌کوبیده نشده بود .

اگردانشمندان تصدیق فرمودندکه چندان به خطا نرفته ایم و گمراه نبوده‌ایم ، می‌توانیم سرفراز باشیم‌که در تصنیف این‌کتاب دو خدمت انجام داده‌ایم ؛ یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا به‌افکار حکمای باخترآشنا کرده‌ایم، دیگراینکه مفتاح و روش‌نگارش فلسفهٔ جدید را به زبان فارسی امروزی به دست داده ایم .

ازسهو و خطا گذشته ممکن است برما خرده بگیرندکه در بیان مسائل پربه اختصارگذرانیده‌ایم . عذرما در این ایراد وارد اینست

که ، غرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما ازاین کتاب حکمت اروپا را به درجهٔ کمال بیاموزنــد، بلکه می خـواستیم از دور منظره ای بایشان بنمائیم، تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین درچه خطوط سیر کرده اند ، و بازار تحقیقات فلسفی درآنکشور ها چــه اندازه گرم بوده است تا چون مزهٔ آن را چشیدند ، اگر پسندیدند دنبــال کنند وجویا شوند، که جوینده یابنده است . فایدهٔ این کتاب همینقدر است که سررشتهٔ فکر هریك از حکمای بزرگ را به دست می‌دهد ، پس ازمطالعهٔ آن اگر کسی بخواهد بهتر و بیشتر ازاین مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که به تصنیف هـای خــود آن فیلسوفان مراجعه کنند .

ونیز پس ازآنکه به مطالعهٔ این کتاب اجمالا از سیرحکمت در اروپا آگاه شدند باید به کتب فلسفی که امروز در اروپا مداردرس و بحث است بپردازند ، و چون از آن فراغت یافتند هرگاه دوبــاره نظری به این کتاب انداختند ، بسی بیش ازآنکه نخستین بار بهره برده اند خواهند برد ، واستفادهٔ کامل برای کسانی است کــه هم به اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رئوس مسائل علمی جدید را دیده باشند .

درپایان سخن گوئیم : روش ما درنگارش این مجلــد و ملحقات آن همان بود که درجلد دوم داشته‌ایم ، و آنچه در دیباچهٔ آن کتاب نگاشته‌ایم به این مجلد نیز راست می‌آید و ازتکرارش بی‌نیازیم .

محمدعلی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

ازمطالعه و تأمل درمندرجات جلد اول‌ودوم‌این کتاب، دستگیر می‌شود که از زمان باستان صاحبنظران و هوشمندان برخورده اند به اینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد ، و شایدکه آنچه می‌بینیم و می‌یابیم نمایش ظاهــر است ، و درپس این پــرده داستان دیگری است که باید به آن پی برد پس دنبال گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند ، وحکمت در آغــاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل‌کرده بودند ،و چنانکه می‌دانید پس ازآنکه معلومات اندکی پهناورشد برای اینکه اذهان آن‌را به آسانی فراگیرد ، تقسیمات در آن قائل شدنـد ، و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظـری را هم به حکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریــاضیــات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند . و در حکمت عملی تقسیمــات تدبیر منزل و اخلاق وسیاست مدن را مقررداشتند .

با اینهمه مجموع این معلومات یك علم شمرده مــی‌شد که در نزد ما آن را «علم معقول» می‌گفتند . و پهنای آن به اندازه‌ای بود که مثلا شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می توانست کل حکمت‌نظری را در یك کتاب صد هزار بیتی‌که آن را شفا نــامیده بــه تفصیل بگنجاند ، وحکمت عملی تفصیلش از اینهم کمتر بود.

راست است‌که برفنون اصلی حکمت کم‌کم فنون فــرعی هم علاوه شدکه غالباً مدارش بر عملیات بود . و بــه این‌جهت آنها را صنعت می‌نامیدند از قبیل ، پزشکی وستاره شناسی و مهندسی ، ونیز

اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند ، و در بسط آن اهتمام ورزیدند . با وجود این اگر آنچه از این فنون به حقیقت عاید شده بود جمع می‌کردند دیده می‌شد که معلـومات بشر چندان چیزقابلی نیست .

در سدهٔ شانزدهم وهفدهم میلادی در اروپا هوشمندانی پیدا شدندکه به تهی دستی بشر در علم برخوردند ، و متوجه شدندکه در ظرف دو هزار سال اخیر علم وحکمت چندان ترقی نکرده ،وسیرش تقریباً متوقف مانده است و به شرحی‌که درجلداول ودوم‌این کتاب به اختصار بیان کردیم به فکر چاره افتادند ، و راههای تـازه برای تحقیق علمی بازکردند . ضمناً علم جغرافیا هم به واسطهٔ سیاحت هاو مسافرت های طولانی مکمل گردید ، واختراع فن چاپ نیز به نشر علم مددی به سزا رسانید ، و از آن زمان مخصوصاً در سدهٔ هفدهم‌و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد . در آغاز علم هیئت ونجوم منقلب‌گردید سپس در ریاضیات فنون تازه‌ای پیدا شد وتکمیلات عمده دست داد ، ودر طبیعیات هم معلومات جدیدبسیار حاصل آمد . چنانکه این علوم زیر وروگردید ، و ورق دفتر دانش بکلی برگشت . فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها به قدری‌بسط پیداکردکه فیلسوفان مجبور شدند آنها را ازقلمروحکمت‌وتحقیقات خود بیرون کنند ، و به علمای متخصص واگذارند و خود درجهان‌ـ شناسی به کلیات بپردازند ، یا هم خویش رامخصوص حکمت علیاو اخلاقیات وسیاسیات کنند، واز رأیها و نظریات تازه هم‌که در این قسمت ظهور نمود درجلددوم این کتاب به اجمـال آگـاه شدید ، و چنانکه ملاحظه خواهید فرمود فلسفه سرانجام وارد مرحلهٔ نقـادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیزبرگردانید .

جریان این احوال در سدهٔ نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت، وبیش از پیش قوت‌گرفت ، علمـای متجسس فنون ریـاضی و طبیعی فروع آنها را همواره ترقی دادند ، و رو به‌کمال بردند و از آنهـا نتایج شگفت انگیز گرفتند ، از قبیل : اختراع ماشین‌بخار وماشین برق و تلگراف و تلفن با سیم و بی سیم و اکتشافات طبی وجراحی،

و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هرروز مشاهده می‌فرمائید محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و به ورق زدن کتاب های قدما اکتفا ننمودند ، وهرروز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انظار جلوه‌گر نمودندکه دراین جلد ازکتاب سیرحکمت می‌خواهیم خوانندگان خودرا اجمالا به آنها آشنا سازیم .

با این همه کوشش باید اذعان‌کرد که نه معلومات ما در علوم طبیعی به‌کمال رسیده ، ومعرفت ما به احوال طبیعت و اسرار آن درست شده ونه در فلسفهٔ اولی به جائی رسیده ایم که طبع قانع شود ، و پیداست‌که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم ، ونمی‌دانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه ، ولیکن دامن امید را البته از دست نمی‌دهیم زیرا هر چند به مقصد و به قلهٔ‌کوه معرفت نرسیده ایم ، ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده ، ویقیناً پس از آنکه سیرحکمت را به سر رسانیدیم ، شوق ما برای پیمودن این راه‌دراز بیشتر خواهد بود .

چنانکه اشاره شدکسانی که به قول قدمای ما به علوم معقول اشتغال داشته ودارند دو دسته شده اند ، جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی وریاضی نموده ، و مخصوصاً به وسیلهٔ تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات را براحوال طبیعت افزون می‌سازند ، وگروهی به تفکر و تعقل می‌خواهند حقایق امور را ازپس پرده بیرون آرند ، و امروز عادت براین جاری شده‌که آن‌جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) می‌خوانند ، و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) وموضوع نظرحکمارا‌حکمت وفلسفه (٤) می‌گویند .

این دو دسته از جویندگان گاهی دیده شده است‌که درامور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت به دستهٔ دیگر بی انصافی کرده اند . بعضی ازحکما جستجوهای علما را حقیر شمرده ، و جزئیاتی ناقابل

---

(۱) Savants (۲) Philosophes
(۳) Sciences (٤) Philosophie

پنداشته اند . بعضی ازعلما هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشان را فرضیات بی‌حاصل ولفاظی و خیال بافی انگاشته اند ، ولیکن حق اینست که این هردو دسته وجودشان لازم است و ازیکدیگر استفاده می‌کنند معلوماتی که علما به دست می‌آورند برای فکر حکما مایه می‌شود ، و مواد برای ایشان آماده می‌کند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بربنیاد استوار برپا سازند ، و نظریاتی که حکما پیشنهاد می‌کنند وفرضیاتی‌که می‌بافند ، سررشته به دست علما می‌دهد که مسائل تازه طرح کنند . و دنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل می‌توانیم بگوئیم : علم ومعرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای این کاخ را فراهم می‌کنند وحکما به منزلهٔ مهندس و معمارند که طرح کاخ را می‌ریزند ، وهیئت اجتماعیه آن مصالح را معین می‌نمایند ، اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد ، مصالح سازان نمی‌دانند چه مواد باید آماده کنند ، و آنها را چگونه بسازند ، و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند باچه‌مصالح بایدکاخ بسازند ، البته فکرشان قاصر و ناقص وبی نتیجه خواهد بود ، وشاهد این مدعا اینکه تاکنون همهٔ کسانی که در حکمت نظریات بلند دریافته اند ، می‌بینیم در علوم نیز تبحر و احاطه داشته اند ، و آنانکه درعلوم معلومات مهم‌پیدا کرده‌اند کسانی‌هستند که نظریات فلسفی به‌کار می‌برده اند .

پس این هردودسته برای یك منظور کارمی‌کنند و به یکدیگر یاری می‌دهند ، و تاکنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود ، تا وقتی‌که این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود ، و در آنموقع باز امتیاز عالم وحکیم ازمیان خواهد رفت .حکیم عالم وعالم‌حکیم خواهد بود ، اگر چه گمان می‌رود چون علم وحکمت به آن پایه برسد انسان بشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که به امید رسیدن به این مقام باید در سلوك در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم ، ودرمانده نشویم .

پس از یادآوری این نکات می‌پردازیم به سیرحکمت درسدهٔ

نوزدهم و بیستم، واین سیاحت خود را برحسب اقتضا به دوباب بخش می‌کنیم در نخستین باب حکمای نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم را می‌شناسانیم که اکثر آنان در نیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم به دنیا آمده ، و پـرورش یافته‌اند ، ولیکن آثارشان در سدهٔ نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است . در باب دوم به حکمائی می‌پردازیم که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم به عرصه رسیده‌اند ودنبالهٔ تحقیقات ایشان به سدهٔ بیستم نیز کشیده شده است ودر پایان سخن حالت کنونی فلسفهٔ را بازنموده وبه‌اجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان درچه خطوط سیر می‌نماید.

و باز برسبیل مقدمه خاطرنشان می‌کنیم که ، در نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمانیانند کـه همه پیـروان «کانت» می‌باشند ولی درعین اینکه بنیاد فلسفهٔ خودرا ازکانت مـی‌گیرند ، عقاید مخصوص به خود هم دارند ووارد تحقیق درامر ذات کـه کانت آن‌را بیرون ازدسترس عقل انسان می‌دانست می‌شوند .این فیلسوفان برحسب ظاهرهمه باهم‌مخالفند ، وورود و خروجشان هم در مطالب متفاوت است ، اما درواقع نوع عقایدشان به یکدیگر نزدیك است ، وچون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا می‌باشند .

فلسفهٔ فیلسوفان آلمانی را درنیمـهٔ اول سدهٔ نـوزدهم فلسفهٔ رمانتیك (۱) نامیده اند ،که در واقع باید فلسفهٔ شاعـرانهٔ ترجمه کرد ازآن روکه به خیالات شعری نزدیك است وشعوروذوق‌در تأسیس آن دخالت تام داشته است ، و از همین روبا عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصرآن فیلسوفان عصر بـزرگترین شعرا و بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است .

در این دوره درفرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما درآنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده ، بعضی به شیوهٔ پیشینیان رفته‌و برخی به تجدد افتاده اند ، جماعتی مایل به دیانت و روحـانیت و گروهی مادی وطبیعی بوده اند ، وبه طورکلـی در این دوره هم در

---

(۱) Romantique

آلمان و هم درفرانسه دانشمندان به سوی امور سیــاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید .

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم صاحبنظران برجسته ،انگلیسی می ـ باشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند ، رأیهای بدیع اظهار نمودند . چگونگی فلسفهٔ معاصر را ضمن بیانی‌که در متن‌کتاب خواهیم‌کرد ، ملاحظه خواهید فرمود .

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمهٔ اول از سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول

فیخته

۱ـ مختصری اززندگانی او

« یوهان گتلیب فیخته » (۱) در سال ۱۷٦۲ در دهکده‌ای از آلمان به دنیا آمده و درکودکی غازچرانی می‌کرد ، پدر و مادرش مردمان پرهیزکار بودند واو را به‌کلیسا می‌بردند ، روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه به کلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگزار شده بود چون‌کودك غازچران‌را باهوش یافته بودند،آوردند وگفتند : آنچه از وعظ شنیدی بگو ، چنان به خوبی موعظه رابیان کرد که آن بزرگ اوراسزاوار فرزندی خوددانست ومتکفل‌پرورشش گردید . در هیجده سالگی به عنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه

(۱) Johann Gottlieb Fichte

پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل به اشتغال به امور کشیشی نبود ، برای تحصیل معاش به‌معلمی خصوصی‌پرداخت، واین امر او را به سویس کشانید و آنجا با دختری‌که خواهر زادهٔ «کلوپستك» (۱) شاعر بزرگ آلمانی بودآشنا شد ، و هر دو جوان به یکدیگر دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که همتی بلند و طبیعتی منیع وعزمی راسخ داشت ، روزگار حقیرِ خودرا شایستهٔ همسری‌آن زن ندیده با او عهد بست‌که خود را میان دانشمندان به مقامی بلند برساند ،آنگاه به مزاوجت قیام‌کند سپس ازسویس‌به‌آلمان برگشت، و به فلسفهٔ کانت آشنا شد و پسندید ، و در اثنـای جهـانگردی به «کونیگسبرك» رفت و باکانت ملاقات‌کرد ، وبرطبق فلسفهٔ‌آن حکیم دراساس دیانت رساله‌ای نگاشت ، وکانت آن رساله را نیکو یافت ، وترویج‌کرد‌کم‌کم تصنیفات دیگرهم از فیخته به ظهور رسید ونام او بلندگردید ، واسباب حصول آرزوی دیرینه‌اش درهمسری با محبوبه فراهم‌آمد ، وهمان اوقات هم او را در شهر «ینا» (۲) از شهر های آلمان به جای یکی‌از دانشمندان عالیقـدرکه تغییر شغل می‌داد به استادی دانشگاه برگزیدند وتدریسش بسیار پسندیده شد ، ودرضمن تدریس باز تصنیف هم می‌کرد ولیکن پس‌از شش سال معلمی بعضی‌از تعلیماتش را بااصول دیانت منافی دانستند . فیخته‌که فکری‌آزاد و مستقل داشت به جای فروتنی ومدارابه خشونت برآمد ، وازتدریس در دانشگاه ینامعاف‌گردید ، وبه برلن رفت ، پادشاه پروس متعرض اونشد وگفت : اگرفیخته باخدا نزاع دارد به‌ما مربوط نیست، چند سال بعد بـه استادی در دانشگاه برلـن تعیین شد ، هنگامی کـه فرانسویان به انقلاب بزرگ دست برده بودند ، فیخته ذوق و شوری نشان داد ودر تأییدآن نهضت نگارش‌ها کرد ، اما در دورهٔ ناپلئون که آلمانیان درمخاطرهٔ محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته به‌جوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریها کرد ، که معروف است وازهیچ قسم‌کوشش و مجاهِدت فرو نگذاشت ، و در

---

(۱) Klopstock (۲) Iéna

تهییج همشهریان برمقاومت با دشمن مداخلهٔ عظیم داشت . زوجه‌اش نیزدر بیمارستان به پرستاری زخم خوردگان وبیماران جنگ می‌پرداخت ، ودر نتیجهٔ همین پرستاری بیمار شد وچون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید ، و در آغــاز سال ۱۸۱٤ به مرضی کــه از بیماران جنگ بــه او سرایت کرده بــود در پنجاه و دو سالگی درگذشت .

از تصنیفات او آنچه مهم‌است یکی کتابی است به نـام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری به‌نام «حقوق طبیعی» ونیزکتابی دارد در «سرنوشت انسان» ودیگری در«احوال ضروری دانشمند» ورساله‌ای در «طریق وصول به زندگانی سعادتمند» . رساله‌ای هم که برطبق فلسفهٔ کانت نگاشته و پیش ازاین بدان اشاره‌کردیم به این اسم است «نقادی در امر وحی». کتابی هم‌دارد درعلم اخلاق‌که درکمال‌اهمیت است‌وما به‌شرح مندرجات یك‌یك ازاین‌تصنیفات نمی‌توانیم‌بپردازیم، ونتیجه وحاصل آنهارا به بیانی‌که مقتضی می‌دانیم درمی‌آوریم .

۲ـ مقدمه برای فلسفهٔ فیخته

خوانندگان‌آگاهند وازمطالعهٔ‌دوجلد اول‌همین‌کتاب نیزدانسته می‌شودکه حکمای جهان همه وقت دراین فکر بوده‌اند .که علم (۱) به اشیاء وچگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست می‌دهد . وهم از زمان باستان به این نظر رسیدند که انسان قوائی دارد و به

---

(۱) Science یا Connaissance البته‌خوانندگان در معنی این‌کلمه اشتباه نمی‌کنند با علمی‌که شخص از کتاب و مدرسه و معلم می‌آموزد ، چه در اینجا مقصود علمی است کــه انسان از روز اول که به دنیا می آیــد به توسط حــواس ظاهر و باطن از امور جهان در می‌یابد .

واسطهٔ آن قوا ادراك امور می‌کند وآن امور بعضی محسوس‌اند (۱) یعنی انسان به‌حس (۲) وبه توسط‌آلات حساسه آنهارا درمی‌یابد ، و بعضی محسوس نیستند بلکه معقول‌اند (۳) یعنی به وسیلهٔ قوهٔ‌دیگری که آن را عقل(٤) می‌نامند به‌آنها پی‌برده میشود، و اموری‌که علم به‌آنها تعلق می‌گیرد بعضی‌ذوات وجوهرند (۵) یعنی‌به‌خود موجودند وبعضی حالات و ظهورات و عوارضند (٦) که وجودشان بسته به‌ذوات است . کم‌کم به این فقره توجـه پیدا شد که آیا مدرکات ما منشاء صحیح دارد وبا حقیقت مطابق‌است ؟ وآیا می‌توانیم مطمئن باشیم‌که آنچه ازذوات و عوارض درك می‌کنیم همین است ، وجز این نیست ، پس بعضی تشکیك‌کردند بلکه منکر شدند ، و آنها را سوفسطائی و شکاك (۷) نامیدیم ، وشاید بهتراین باشدکه «اصحاب شك» بگوئیم و لیکن اکثر برصحت مدرکات اطمینان‌کردند و آنان را جزمی (۸) خواندیم ، جزاینکه بعضی‌از جزمیان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند وایشان را «اصحاب حس وتجربه» (۹) گفتیم وبعضی تنها معقولات راحق دانستند وآنها را «اصحاب‌عقل»(۱۰) خواندیم، واکثر حس و عقل هردو ، یعنی هریك‌را در مقام خود معتبر گفتند واین‌گروه راهم می‌توان به « اصحاب عقل» ملحق دانست .

چون نوبت به دانشمندان اروپای جدید رسید بازاین مسئله از نو مطرح شد ، چنـــانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنارا بر تشکیك مطلق وتفتیش ازحقیقت امر گذاشت و سرانجام به طریقی‌که دربیان تحقیقات او شرح داده‌ایم (۱۱) بازبه آن نتیجه رسیدکه انسان‌نفسی

---

(۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intellgiblt

(٤) Intelligence یا Raison (۵) Substance

یا Etre (۶) Accident یا Phènoménèe

(۷) Sceptique (۸) Dogmatique

(۹)Sensualiste یا Empiriste

(۱۰) Rationaliste (۱۱) رجوع کنید به‌بخش دوم از فصل سوم ازکتاب سیر حکمت جلد اول .

دارد که ادراك واراده خاصیت او است وبیرون ازنفس‌هم موجوداتی هستندکه خاصیت آنها ابعاد داشتن است ، یعنی جسمند و به دلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شدکه به صحت ادراکات می‌توان مطمئن گردید ، و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایستهٔ معقولات دانست ، وما نند پیشینیان ازاصحاب عقل، مدعی شدکه بعضی‌معلومات وادراك پاره‌ای ازحقایق درنفس انسان سر شته شده وفطری است ، وخاصیت عقل او است (۱) وبه‌حس وتجربه بستگی‌ندارد ، وبه وجه نیکو بازنمودکه ادراکات حسی‌با حقیقت مطابق نیست ، وحــواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان می‌دهند البته حس در کار زندگی وحوائج بشری معتبر ومحــل استفاده است ، اما حقایق امور را چنانکه هست به‌ما می‌شناسانند ، مثلاگرمی وسردی وروشنائی وطعم وامور دیگر ازاین قبیل، حرکاتی ازاجزاء اجسام می‌باشندکه چون به‌آلات حاسهٔ ما می‌رسند به‌این صورتها برما متصور می‌شوند ، واگرحقایق را درك می‌کردیم جزحرکات چیزی درنمی‌یافتیم .

هوشمندان البته به این نکته برمی‌خورندکه این مسئله که‌برای انسان علم چگونه حاصل می‌شود ارتباط تام بامعرفت نفس(۲) یعنی روانشناسی دارد ، زیرا چون علم‌را منتسب به‌قوه‌ای‌کردیم‌که آن یا خود نفس است (۳) یامتعلق به نفس‌است ؛ پس‌اگر برچگونگی قوهٔ علم معرفت بیابیم در واقــع بر نفس معرفت یافته‌ایم ، این است‌که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم واعتبار و استحکام‌آن درحالی‌که مارا می‌رسانند به اینکه بدانیم قوهٔ علم وادراك انسان چه پایه ومرتبه‌ای دارد، وتا چه اندازه می‌تواند معتبرباشد ، وچه‌چیزها را می‌تواند درك‌کند، وچه‌چیزها است‌که درك‌آنها دردسترس نیست، خاصیت دیگرهم داردکه مارا به معرفت « عالم » (٤) یعنی نفس یا روان نزدیك می‌کند ، وغیر مستقیم به معرفت ما بر « معلوم » (٥)

---

(۱) شبیه به‌آنچه دانشمندان ما به‌عقل بالملکه منتسب می‌کنند
(۲) **Psychologie** (۳) **Ame** یا **Esprit**
(٤) **Sujet** (٥) **Objet**

یعنی چیزهائی که علم بر آنها تعلق می‌گیرد ، نیز یاری می‌نماید . به عبارت دیگر، این رشته از تحقیقات هم به علم و هم به عالم و هم به معلوم مربوط میشود ، و بنابراین در کمال اهمیت است زیرا درواقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست وازاین‌رو می‌بینیم از وقتی که بیکن و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند ، ودرآن تجدد به عمل آوردند ، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز به روز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد ، تاآنجاکه امروز در واقع محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که درسدهٔ هفدهم وهجدهم دراین تحقیقات پیموده شده ، در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرموده‌اید (۱) که مثلا « لاك » انگلیسی چگونگی قوای نفس واقسام تصورات را تشریح کرد، وهمه را منتهی به حس و تجربه نمود، و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد . وضمناً معتقد گردید به اینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمی‌گیرد واز حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمی‌یابد و «برکلی» انگلیسی برخلاف اومعتقد شد به اینکه ، جزروح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمی‌توان قائل شد ، و آنچه ما جسم و عوارض آن می‌خوانیم همانا تصورات و مفهوماتی (۲) هستند که به خواست باریتعالی درذهن‌ما صورت می‌پذیرند، یعنی درحقیقت احوال روح هستند ، پس‌ازآن «هیوم» انگلیسی درست به مقام نقادی در چگونگی علم وعقل برآمد وتحقیقش به اینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی می‌پندارند وخواه آنچه جسمانی می‌خوانند جز تصورات ذهنی چیزی برما معلوم نمی‌شود و منشأ همهٔ آن تصورات تجربه وحس‌وخیال است ، ومعقولات ماهم به محسوسات منتهی می‌گردد،

---

(۱) رجوع کنید مخصوصاً به صفحات ۱۵۷ و۱۸۵و۱۹۲و۱۹۶ و ۲۰۱ و ۲۳۳ و ۲۴۷ومابعدآن

Idées (۲)

حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه‌ای از احساسات چیزی نباشد به اینطریق برمذهبهای پیشینیان که یاجز میان بودند، یا اصحاب شك یا اصحاب حس ویا أصحاب عقل ، مذهب نوی افزوده گردید که بعدهامذهب نقادی‌نامیده شد(۱) سپس «کندیاك» فرانسوی به طریق دیگربه تفحص این امرپرداخت ودرعین‌اینکه انسان رادر ادای نفس مجرد دانست ، علم وهرقسم امور تعقلی‌را منحصربه نتایج حاصل ازحس پنداشت و این مذاهب مختلف که به‌آنها اشاره می‌کنیم هرچند به ظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما برمی‌گردد ، ولیکن هریك ازاین محققان به نحوخاصی وارد مطلب شده‌اند؛ واشارات وبیانات اجمالی پیشینیان‌را هرکدام به‌شیوهٔ بدیعی تفصیل داده ونکته سنجیهای دقیق نموده ، و افقهای پهناور در پیش چشم اهل‌نظر جلوه‌گر ساخته‌اند .

سرانجام کانت آلمانی براثرلاك وهیوم ودانشمندان دیگر که‌در این خط افتاده بودند رفته ، فلسفهٔ نقادی را به‌پایهٔ بلندی رسانید ، چنانکه می‌توان گفت ، حکمت را تجدید کرد و درآنچه فعلا موضوع بحث ما است به‌نقادی درعقل مطلق نظری با شرح وبسط تمام روشن نمود که درتحصیل علم حس چه کاره است ، وعقل‌چه دخالت دارد ، و چه امور ازخارج درذهن وارد می‌شود وچه چیزهارا ذهن وقوهٔ تعقل برآنها می‌افزاید ، و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ما همه مصنوع ومخلوق ذهن ماست ، وازاینروعاقل ومعقول یکی‌است و علم تنهابر عوارض(۲) تعلق می‌گیرد ، و به واسطهٔ عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا صور معقول یا معقولات اولی نمی‌توانیم خبری داشته باشیم ، وفقط به واسطهٔ عقل عملی به وجود آنها پی می‌بریم ، یعنی اینقدر هست که عقل به ما چنین می‌نماید که در درون انسان نفسی هست که ادراك عوارض می‌کند و اراده برعمل می‌نماید ،و در ارادهٔ

---

(۱) Criticsme

(۲) Phénomènes

(۳) Neumènes

خود مختار است ، و بیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشاء عوارض هستند .که به ادراك ما درمی‌آیند ،ودر هر حال‌معلوم شد عقل انسان غیر ازحس از خود مایه‌ای دارد که به وسیلهٔ آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات می‌ریزد .

ضمناً این نکته را هم توجه می‌کنیم‌که ازجهت اعتقاد به وجود موجودات اهل نظر دوطائفه اندگروهی موجودات را یك حقیقت می‌دانند و ایشان را می‌توان «یك حقیقتی» یا «وحدتی» (۱) یا «وحدت وجودی» (۲) گفت ،که بعضی از ایشان «مادی» هستند(۳) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند ، و بعضی « روحی » (٤) هستندکه جسم را حقیقت نمی‌دانند وگروهی دو حقیقت قائلندیعنی هم به جسمانیات، قائلند هم به روحانیات ، و آنها را « دو حقیقتی » می‌توان نامید یك حقیقتی را « موحد » هم می‌توانستیم بخوانیم ، چنانکه ممکن بود دو حقیقتی را « ثنوی » (٥) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای‌کسی که خدای یگانه را می‌پرستد (٦)وثنوی اصطلاح شده است برای‌کسی‌که دوخدا بپرستد ، ازاین رو ازاین دولفظ دوری جستیم تا دراذهان شبهه روی ندهد، و به همین نظر شاید بهتر این باشدکه وحدت وجودی را هم کنار بگذاریم ، چون در ذهن عامه این لفظ به معنی کسی است که همه چیز را خدا می‌داند ، اگرچه این تصورات همه غلط است . اگر بخواهیم در این معانی ازلفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست : که وحدتی را می‌توان (یکی‌گوی) و ثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد ، وموحد را (یکتا پرست) و ثنوی را (دوتا ـ پرست) خواند . این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این‌کتاب یك اندازه به تفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه

---

(۱) **Moniste** (۲) **Panthèiste**

(۳) **Matérialiste** (٤) **Spiritualiste**

(٥) **Dualiste** (٦) **Monothéiste**

می‌کنیم که پیش ازمطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد ودنبالهٔ آن تحقیقاتست به آنها مراجعه نمایند .

۳ـ خلاصهٔ فلسفهٔ فیخته

فلسفهٔ فیخته برفلسفهٔ کانت تکیه دارد ، و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند ، و این راست است از آن رو که فیخته از مطالعه در فلسفهٔ نقادی کانت به نظر خاص خود رسید ، با آنکه برحسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را می‌توان دو حقیقتی بلکه سه حقیقتی خواند ، وفیخته یك حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است .

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است ، وفهم آن دشوار تر ، و ما اگر به این بیان می‌پردازیم امیدواری واعتماد ما به اینست که خوانندگان به عرفان وعقیدهٔ وحدت وجودیان آشنا هستند و فوق اشراق نیز دارند وگرنه بیان ما قاصر خواهد بود و هرچند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست ، برای روشن ساختنش باید به قلم پیچ و تاب دهیم .

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست که « حق منم » یا (من حقم) و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است ، زیرا منظور او از (من) شخص خودش نیست ، بلکه هرنفس مدرك است و مطلب راهم به این عبارت ادا نکرده است و این تعبیر را ما می‌کنیم از آن رو که اذهان ما به این نوع عبارت آشنا است . اکنون بپردازیم به شرح مطلب تاکم‌کم به تعبیر خود فیخته نزدیك شویم ، که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم .

گفتیم ، کانت به این مقام برآمد که عقل انسان برای درك مطالب یعنی تحصیل علم از چه راه می‌رود و به شرحی که در بیان فلسفهٔ اوباز نمودیم، تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسراست

از آنست که مفهومات و تصورات را که از موجودات دارد ذهن خودش آنها را می‌سازد، یعنی معلوم مخلوق ذهن وعقل خود انسانست؛ وعالم ومعلوم یکی است . و گفت علم ماده‌ای دارد وصورتی به این معنی که مادهٔ علم تأثیراتی است که ازخارج بذهن می‌رسد و صورتش قالب — هائی است که عقل درخود دارد، وآن تأثیرات را در آن قالبها می‌ریزد وبه صورت علم یعنی مفهومات و تصورات در می‌آورد . ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق می‌گیرد عوارض است ، ولیکن کانت در عین این که معلوم را همان تصور حاصل از عوارض می‌داند می‌گوید ، عقل و مخصوصاً «عقل عملی» گواهی می‌دهد براینکه ذواتی هم هست که این عوارض مربوط به آنها است جزاینکه ما به آن ذوات علم نمی‌توانیم پیدا کنیم ، زیرا ما به چیزی می‌توانیم علم بیابیم که به حس درآید و آنچه بحس در می‌آید عوارض ذواتند نه خود ذوات و ازاین روکانت ذوات را معقولات می‌نامد ، چه عقل است که بر وجود آنها حکم می‌کند ، اگرچه بر آنها علم نمی‌تواند بیابد.

ضمناً دانستیم که ،کانت ذوات معقول را متعدد یافته است ، یك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم به او منسوب است ، و یك ذات (یاذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم براو تعلق می‌گیرد وآن جهانست و ذاتی هم هست برتراز این‌هردو وآن ذات باری است ، ونیز یادآوری می‌کنیم که عوارض درزمان و مکانند و موجبند ، یعنی معلولند وازعلت خودناچار به وجودمی‌آیند، وتابع شرایط وجودند ، ولی ذوات مقید به زمان ومکان وشرط وعلت نیستند ومختارند ، وباز نمودیم که به این بیان کانت به مختار بودن نفس انسان حکم کرد ومختار بودن را هم از مکلف بودن درآورد ، یعنی تکلیف را اصل دانست وگفت ، چون درمی‌یابیم که مکلفیم پس البته مختاریم .

فیخته پس‌ازآنکه به تحقیقات کانت آشناشد ، اساسش راپسندید جزاینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمی‌داشت به‌علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل به درك آنها دسترس نداشته باشد ، برطبع کنجکاو گران است وبه آسانی زیر بارش

نمی‌رود پس فکر فیخته کم‌کم به اینجا رسید که از کجا که مادهٔ علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد ، و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات ازمیان می‌رود، زیرا که عوارض‌را ما نتیجهٔ تأثیراتی دانستیم که از خارج برذهن وارد می‌شود ، ولی چون معتقد شدیم که ازخارج تأثیراتی به ذهن نمی‌رسد و همه از خود ذهن بر می‌آید ، عوارض بی‌حقیقت می‌شود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم ، محلی باقی نمی‌ماند ، واصل اصیل یك چیز می‌شود یعنی همانکه علم به او منسوب است وهمانکه می‌گویند «من» ومعلوم را هم خوداو می‌سازد وخلق می‌کند .

بیان مطلب اینکه : چون آنچه مردم وجود می‌دانند ، خواه عوارض باشد خواه ذوات ، حقیقت ندارد و ظواهر است ، بود نیست نمود است ، وآنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (دراینجا از استعمال الفاظ نفس وروح هم خود داری می‌کنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند . وبعد مطلب توضیح‌خواهد شد). پس حصول علم چنین است که « من» نخست به خود می‌آید یا متوجه خود می‌شود یا به خود پی می‌برد ، ودر این مقام فیخته لفظی به‌کار می‌برد که معادل آن را می‌توانیم «وضع» (۲) بگوئیم در این‌صورت می‌توان به قول فیخته گفت ، « من خودرا وضع می‌کند» یا اصل قرار می‌دهد ، ولیکن‌گمان ما اینست‌که اگر معادل فارسی وضع‌را که « بر نهادن» است بیاوریم ، با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس می‌گوید : «نخست من خود را برمی‌نهد» .

«من» هرچند در اصل نا محدود است ولیکن چون خود را بر می‌نهد وبه خود تشخص و تعین می‌دهد ، خود را محدود می‌کندچون تشخص، وتعین مستلزم محدود بودن است ونامحدود متشخص ومتعین نیست ، و بهمین عمل‌که «من» خود را محدود می‌کند «جز من»(۳)

---

(۱) فرانسه Le moi وبه زبان لاتین ego (۲) poser

(۳) Le non – moi یا Non – ego اگر «من » را نفس می‌توانستیم بگوئیم «جزمن» راهم ماسوای نفس می‌گفتیم .

یعنی عالم محسوس و آنچه آن را عالم خارج از ذهن می‌نامند تحقق می‌یابد . به عبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیهٔ عالم ظاهر به واسطهٔ حدی است که « من » به خود می‌دهد و خود را برمی‌نهد ، و برای اینکه خودرا برنهد جزمن‌را برابر می‌نهد (مقابل می‌نهد) و به « جز من» برمی‌خورد (تصادم می‌کند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می‌سازد .

پس در امر نا محدود به واسطهٔ برنهادن « من » حدی پیداشد. یك جانب حد «من است» است ، وجانب دیگرش «جزمن» که جنبهٔ سلبی « من » است . وقتی که « من » چیزی‌از اشیاء را درمی‌یابد، در واقع حدی راکه به خود داده است درمی‌یابد . اگر « من » نمی‌بود « جز من » هم نمی‌بود . پس به این بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است « من » شخص است و« جز من» شیئی است(۱) « من » عالم است و « جزمن» معلوم غیر عالم ، و به این وجه‌دانسته شدکه عالم ومعلوم یکی است ، وجز من چیزی نیست .

« من » خود را بر نهاد ، وچون خود را برنهاد « جز من »را برابر نهاد ، و به همین عمل من و جز من را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس یك عمل بودکه به سه صورت درآمد ، بر نهادن و برابر نهادن وبا هم نهادن (۲) .

« من» تا وقتی‌که به خود پی نبرده ، و خود را برننهاده است، نیست ، ووقتی هست می‌شودکه به خود پی برده باشد ، یعنی جز من را برابر نهاده باشد ، اما راستی اینست که حقیقت « من »کردار و

---

(۱) Sujet et objet

(۲) به فرانسه مأخوذ از لاتین poser. و opposer. و composer و بفرانسه مأخوذ از یونانی thèse و antithése و Synthése و به جای « نهادن » می‌توان «گرفتن » گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از « برگرفتن » و « برابر گرفتن » و «با هم گرفتن» یا اصل ومقابلش وجمع هر دو .

عمل است نه وجود . زیرا که وجود که به معنی بودن است، متضمن سکون و بی حرکتی است ، اگر بود ساکن می‌بود ، زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه می‌توان گفت هست ؟ اما سکون مرگ است . و چیزی که ساکن است چگونه می‌توان گفت جان دارد ؟

هرگاه که حقیقت « من » است چه معنی دارد ؟ کوششی است برای اینکه حدی که « من » به خود داده و « جز من » را برابر نهاده است دور کند . پس پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد .

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است « بودن» نباید به او نسبت داد بلکه آنچه به او منسوب است « بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن به آنچه نیست . اما باید باشد ، یعنی کمال . پس : اصل تکلیف است ، یعنی طلب کمال . واین متضمن آزادی و مختاریت است، و کردار وعمل برای همین است . وفلسفهٔ صحیح اینست که ، بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد ، وآنچه حقیقت دارد « بایست بودن » است (تکلیف) (۱) پس همچنان که گفتیم ، اصل « من » است ، می‌توانیم بگوئیم اصل « تکلیف» است یا اصل آزادی ومختاریت است . وچون کردار وعمل ناشی ازاراده وخواست است می‌توان گفت . اصل اراده یا خواست است : و چون اراده از من است ، پس باز امر برمی‌گردد به اینکه اصل من است علت وجود « من » همان است که « من » مکلف به عمل است . عمل یعنی کوشش ، وکوشش مستلزم آنست که عایقی در راه باشد . « جز من » عایق است و « من» به کوشش خود می‌خواهد عایق را ازمیان بردارد ، و حد را از خود دورسازد ، یعنی جهان خویش را پهناور کند و به سوی خیر وکمال پیش برود ، یعنی ارتقا یابد . و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه به کمال است .

---

(۱) فلسفهٔ اولی را قدما معرفت وجود می‌گفتند ، پس بنا بر تحقیق فوق فلسفهٔ اولی بی موضوع است .

اگر در بیانی که تاکنون کرده ایم ، تأمل فرموده و به درستی دریافته باشید ، دانسته اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری می‌جوید ، چون ، اگر ازنفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود ، و این به‌عقیده فیخته حقیقت ندارد ، و تصور جسم و جدائی « من » و « جز من » وهمی است که برای عقل نظری روی می‌دهد ، که دستش بسته و پایش شکسته است ، اگر عقل تمام می‌بود ، جز من نمی‌دید و در می‌یافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد ، و علم بر او تعلق بگیرد ؛ بلکه مخلوق خود من است و علم به معنی خلاقیت است . عقل نظری که جدا کنندهٔ عالم از معلوم است ، خدمتگزار عقل عملی است که می‌خواهد به مرور زمان جزمن را تابع من کند ، بلکه من را ازجز من فارغ سازد و به عدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد ، واگرچه به آن دسترس ندارد همواره به او نزدیک می‌شود و مایه و اصل اخلاق همین است .

چون دانسته شد که علم‌همین است که ، من خودرا برنهد ، و جز من‌را برابر نهد ، ونیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست واراده است ، پس به این اعتبار می‌توان گفت ، عقل نظری وعقل عملی یك منشاء دارند ، ودرواقع ازهم جدانیستند چنان که ماده وصورت علم‌را معلوم کردیم که هردو یك منشأ دارند ، که همان فعالیت من است ، و چون این بیان به درستی دریافته شود روشن می گردد ، که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست .

« من » حقی دارد ، وظیفه‌ای هم دارد ، حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند ووظیفه‌اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد ، وچون به غیراز من ، من‌های دیگر هم هستند ، آزادی و مختاریت من معنی‌ندارد ، وصورت پذیر نیست مگربه اتفاق من‌های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند ، واین فقره منشأ وجودحقوق طبیعی و سیاسی می‌باشد .

گفتیم : «من» در اصل نامحدود است ، و چون برای خود حد

همین کرد «من» و «جز من» می‌شود پس به آسانی می‌توان دریافت که آن اصل نا محدود ذات حق است ، و وجود مطلق و به قول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق . پس جهان و هرچه در او هست تعین ذات مطلق است . حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است ، در او زیست می‌کند و او را در خود تجلی می‌دهد ، و چون دانستیم ، که حقیقت من کردار است ، که ناشی از اراده است ، پس «من مطلق» ارادهٔ صرف و مشیت است .

زمان چیزی نیست جز سیر «من» به سوی کمال ، پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است . و چون ذات حق «من» مطلق است که «جز من» در برابر خود ندارد ، پس در او عالم و معلوم به طور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست .

ذات مطلق مفهوم نیست ، چون امر تا محدود نباشد مفهوم نمی‌شود . همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد ، چون چیزی که شخصیت دارد محدود است ، و فیخته می‌گفت هر دینی که به خدا شخصیت بدهد لایق مردم دانا نیست ، و من از آن بیزارم . خدا همانا نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است : منهب من همان منهب اسپینوزا است ؛ اما وارونه ، و مقصودش اینست ، که ما هردو یکی گوئیم ، اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل می‌یابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد ، من حقیقت انسانرا اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم .

به عقیدهٔ فیخته «من» چون متحقق شد باقی است . زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد ، اما همهٔ من ها متحقق نمی‌شوند و آن من متحقق می‌شود که امری کلی و باقی را پرورده باشد .

ظهور پاکی و نیکی و زیبائی در اشخاص نمایش ذات حق است ، و ذات حق منشأ درستی اخلاق و کردار است . هر کس در ادای تکلیف نظر به نتیجه و ثمرهٔ عمل ندارد ، و فقط تکلیف را منظور می‌دارد ، با خداست و دیندار است . و هر کس ثمرهٔ کار خود را می‌خواهد ، بی‌خدا و بیدین است ، پس دیانت کمال اخلاقی است و کمال اخلاقی کل

دیانت است .

این بود مختصری از اصول فلسفهٔ فیخته که شرح مفصل دارد . دراخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است .

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده‌اند ، دریافته‌اند که این فلسفه چه‌اندازه به عقاید عرفا وحکمای اشراقی‌ما نزدیکست ، وفقط شیوهٔ بیان تفاوت‌دارد وشاید بتوان گفت ، علمی‌تر است ، و البته این فلسفه هم تمام نیست ، و خرده های چند برآن گرفته‌اند و از جمله اشکالاتی که به‌ذهن می‌آید اینست : که اگر (جز من) جنبهٔ منفی وغیرعالم (من) است وحقیقت ندارد ، پس چگونه معلوم می‌شود ؛ ومن چگونه به آن بر می‌خورد و آن را در می‌یابد ؟ وآنکه به قول فیخته (من مطلق) است ونامحدود است ، چرا خودرا محدودومقید می‌کند ؟ اماچه فلسفه‌ای‌است که مشکلاتی باقی‌نگذاشته؟ و کدام حکمت است که معما را به درستی گشوده باشد ؟ و به زودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را به عقیدهٔ خود چگونه حل کردند ، فعلا در مباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید درنظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل به‌عوارض بود ، ویکجاقائل به‌ذواتی که منشأ ومبدأ آن عوارضند ، وما آنها را نمی‌توانیم ادراك کنیم ، وفیخته این مذهب دوگانگی را مبدل به مذهب یگانگی کرد ، که فرض ذواتی که ادراك آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست ، حقیقت یکی است و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع او می‌باشند .

بخش دوم

شلینك

«شلینك» (۱) هرچند نزدیك به هشتاد سال روزگار گذرانیده

---

(۱) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵٤) زندگانیش وقایع نقل کردنی ندارد ، اوقاتش همه به‌تحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است . بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست به نگارش برد ، و آثارش محل توجه شد؛ تا آنجا که گوته وشیلر که بزرگترین شعرای آلمان ، ومردانی بزرگوار ودانشمند وحکیم بودند با او مهربان شدند ، وحمایت کردند چنانکه دربیست و سه سالگی به مدرسی دانشگاه شهر «ینا» (۱) پذیرفته‌شد، وآن زمان مدرس معتبر آن‌دانشگاه فیخته بود، وورود شلینك به آنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته به سبب اتهام به کفر از آن شهرستان دورشود ، باری شلینك چون به سی‌سالگی رسید، حکیمی نامی‌ومعتبر بود . ولیکن از آن زمان به بعد چندان آثاری ازخود منتشر ننمود، وچند فقره از تصانیف مهم‌او پس‌از وفاتش به چاپ‌رسید. نام‌کتابهای معتبرش از این قرار است ؛

«اندیشه‌ها در فلسفهٔ طبیعت» «روح جهان» « بیان فلسفهٔ من » «فلسفه و دین» « تحقیق در حقیقت مختاریت انسان» «ادوار جهان» «فلسفهٔ صنعت» «فلسفهٔ اساطیر» «فلسفهٔ وحی»



ازخصائص شلینك اینست که هم به‌تحقیقات علمی‌زمان‌خودمتوجه بوده ، وهم ذوق وطبع شاعری وعرفان داشته است ، یکجا پیرو کانت و فیخته‌بود ، یکجا نوع‌افکار افلاطون وفلوطین واسپینوزا رادرخاطر می‌پرورد ، واشراق و وجدان درونی‌را درکسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل می‌دانست .

درآغاز زمانی که شلینك به‌تحقیق پرداخت به اکتشافات‌جدیدی که درعلوم طبیعی مخصوصاً شیمی، و قدری هم جان شناسی و معرفت وظائف بدن دست داده بود ، متوجه شد قوای فعل و انفعال شیمیائی بهتر از پیشتر شناخته شده ، وبه‌وجود اکسیژن ودخالتش دراحتراق پی‌برده بودند ، و دانسته شده بود که حیات هم نوعی‌از احتراق‌است.

---

(۱) Jéna

قوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان و عجایبی که از آنها سر می‌زند نیز فکر اهل فضل را مشغول ساخته بود. شلینگ همین که یک اندازه به این امور آشنا شد، شوری پیدا کرد و ذوق فلسفی‌اش او را بر آن داشت که بنابراین معلومات، یک فلسفهٔ طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود، و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته، و بسی چیز های دیگر مکشوف شده است، باز معلومات به جائی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود، و بنابراین بسیاری از رأیهائی که شلینگ در فلسفهٔ طبیعت اظهار داشته غلط است، و قابل اعتنا نیست، مانند اینکه، چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است، نظر به اهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته، و همهٔ اجسام را تحولات آهن پنداشته است. در حقیقت در این فلسفه شلینگ همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود، که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند به خیالبافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند، جز اینکه در آن عصر چشمها بازتر و سیر ترقی علوم سریعتر بود، و خیالبافیهای شلینگ منشأ اثر نشد، و اهمیت آن حکیم به این خیالبافی‌ها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه، و اشراقاتی است که برای او دست داده، و تحقیقاتی است که در فلسفهٔ زمان خود نموده، و او نیز مانند فیخته به وجه دیگر به وحدت وجود رسیده است، و آن جمله را نمی‌توان سرسری گرفت، و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.



پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ شلینگ بپردازیم، لازم می‌دانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که به معانی چند استعمال می‌شود، و در آن معانی باید دقت تام به عمل آید، و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل می‌شود از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها بکار می‌بریم که مورد استعمالشان مختلف است،

و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمهٔ اصطلاح علمی است ندارند .

یکی از آن دو لفظ (۱) آنست ، که ما در علم زبان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع به معنی محل عرض) می گوئیم . لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلا موضوع علم) و گاه غایت و منظور ، و گاه عین یا شیئی می خوانیم البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده ، و صراحت دارند ما متابعت می کنیم ، و در آن موارد به کار می بریم اما آن دو لفظ اروپائی هریك معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده اند . یا همان موضوع و شیئی را گفته اند ، و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده اند . درحالی که این الفاظ به قسمی که اروپائیان به کار می برند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند ووافی نیستند .

توضیح آنکه ، لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ما تا کنون در این کتاب گاهی نفس ، و گاهی عقل ، و گاهی ذهن ، و گاهی عالم گفته ایم . و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و نظایر آنها به او منتسب است به عبارت دیگر ، ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق به او است ولفظ دوم استعمال میشود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراك می کند .

به عقیدهٔ ما در بین تحقیقات حکمای اروپا ، الفاظ نفس وعقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول ، وشیئی و عین و خارج درازای لفظ دومی ، همه جا مناسب نیست ، ومحتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیزداشته باشیم ، چون آن دولفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده میشوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده می کند که در باطن و درون وجود انسان است ، و از دومی ذاتی را منظور دارد که بیرون از نفس است اگر چه بدن خود انسان باشد .

---

(۱) Sujet   (۲) objet

یعنی درونی وبیرونی بودن آنها منظور است ، و به علاوه ممکن است گوینده ازلفظ اول نظر به جوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد ، و از لفظ دوم همه وقت نظر به شیئی مادی نیست واز طرف دیگر ازصد سال‌پیش این دولفظ بسیار فراوان به کار برده می‌شودو دائماً محل ابتلا است ، و این ملاحظات همه ایجاب می‌کندکه برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم . (۱)

در مواجهه با این مشکل ما دوکلمهٔ « درون ذات » و « برون ذات » را اختیار کردیم (۲) و تا وقتی که اصطلاحات بهتر به نظر نرسیده به کارمی‌بریم ، و البته هرزمان الفاظ مناسب تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل به احسن می‌کنیم ، و نیزمانعی ندارد که هرجا سیاق عبارت مقتضی باشد به جای درون ذات ، ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم، وبه جای برون ذات، خارج یا معلوم یا شیئی و به جای درون ذاتی ، ذهنی و به‌جای برون ذاتی، خارجی بگوییم ، یا عبارات دیگری که مراد را به خوبی برساند . اینك برویم برسر فلسفهٔ شلینك .



(۱) این دولفظ ازالفاظ اروپائی است که ترجمهٔ آنها به فارسی مایهٔ سر گردانی می باشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسبت به لفظ خاص ترجمه شود ، و تاکنون چنین کرده‌ایم چنانکه در متن اشاره شد ، ولیکن الفاظی که پیش از اینها به‌کار برده‌ایم هیچکدام به معنائی که اینجا منظوراست وفا نمی‌کند، پس مجبوریم اصطلاح بسازیم ، اما این اصطلاحات که ساخته‌ایم عمومیت ندارد وما را ازالفاظ سابق بی‌نیاز نمی‌کند .

(۲) اگر به نظربیایدکه به‌جای درون وبرون ممکن بودظاهر وباطن یا نظایرآن گفته شود ، توضیح می‌دهیم که ظاهروباطن وامثال آنها نیز مانند نفس وعقل و موضوع و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد ، وبه جای خودش باید به‌کاربرد،



کسانی که « جزمن » یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون‌ذات) را اصل و حقیقت می‌خوانند و وجود مطلق مـی‌پندارند ، بـر خطا هستند ، زیرا که جهان معلوم است ووجود معلوم بدون وجـود عالم متصور نیست ، و به قول فیخته تا « من » نباشد جز من نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که « من » یعنی درون ذات را حقیقت وجود می داند ، زیرا که « من » عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد ، واینکه فیخته می‌گفت « جزمن » حقیقت‌ندارد، درست نیست . چون جزمن یعنی جهان معلوم است ، و اگر حقیقت نداشت معلوم نمی‌شد وعالم هم وجود نمی‌داشت ، پس : من وجزمن هر دو حقیقت دارند الااین‌که هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند ، و حقیقت مطلق برتـر از این هـر دو است ، و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست ، چون او خـود شرط و علت هر وجودی است ، و می‌توان گفت ، هم عالم است هم معلـوم ، یعنی



و اگر بگویند چرا ذات درونی و ذات بیرونی نمی‌گویید ؟ گوئیم ، اولا ترکیب درون ذات و برون ذات بیشتر به کلمهٔ مفرد شبیه است ، ثانیاً ازاین دوکلمه محتاجیم مشتقات نیزبسازیـم ، مثلا درون ذاتی (Subjectif) و برون ذاتی (Objectif) که منسوب به درون ذات وبرون ذات باشد ، واین مشتقات رااز ذات درونـی و ذات بیرونی نمی‌توان ساخت. ضمناً ازخوانندگان التماس داریم که این‌اصطلاحات را اگرپسندیدند در غیرمورد به‌کار نبرند ، وتا معنی و مورداستعمال آنها را به درستی درنیافته اند ، از استعمال آنها خودداری کنندتا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشودکه به‌کلی بـر خلاف نیت فرهنگستان وغلط بکار می‌برند، وعبارات عجیب وغریب ازآنها می‌سازند، زیراکه درون ذات وبرون ذات مورداستعمال خاص دارد که درغیر آن موارد الفاظ دیگر بایدبه‌کار برد .

(۱) La Nature

(۲) L'Absolu

(۳) L'Etre en soi

وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است ، و او خود یکسان است ، و در او فرق نیست ، و بی تفاوتی است ، (۱) وشخصیت ندارد، و عالم و معلوم در او متشخص نیست ، وجه متقابلها (۲) در او جمعند، و اینهمانی (۳) داوند، و وجود مطلق هم این وهم آن است ، یا نه این و نه آن است ، متقابلان چون نمایش می‌یابند عالم ومعلوم می‌شوند ، و درون ذات وبرون ذات می‌گردند ، به قول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بیرنگ است و رنگ متعلق به درون ذات و برون ذات است ، و آنچه در عالم طبیعت مانند دو قطب جریان الکتریسته می‌باشند که مادام که جریان واقع نشده است، الکتریسته نه مثبت ونه منفی است . و عالم نمودار نیست در وجود هم هر چه یک قطب غالب می‌آید . درون ذات و عالم می‌شود ، وهر جا قطب دیگر غلبه می‌یابد ، برون ذات یعنی معلوم صورت می‌پذیرد . در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است ، و در نفس یا روح (٤) قطب علم وعقل غلبه دارد، واین درواقع همان مذهب اسپینوزا است که تعبیرش تفاوت کرده است . اسپینوزا می‌گفت : جوهر یکی است و او گاه خاصیت فکر وعقل دارد (نفس یا روح) ، وگاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم) شلینک می‌گوید ، وجود یا من مطلق یکی است ، واو گاه عالم (من) می‌شود ، گاه معلوم (جزمن) به عبارت دیگر روح و جسم هردو از وجود مطلق صادرمی‌شوند .

پس تفاوت عمدهٔ فلسفهٔ شلینک با فلسفهٔ فیخته اینست ، که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بیحقیقت می‌شمارد ، و حقیقت را منحصر به درون ذات می‌داند ، وشلینک برای جهان هم حقیقت قائل است ، ولیکن شلینک معتقد است که جهان وطبیعت یا برون ذات با درون ذات یعنی روح . از یک جنس ویک منشأ است ، و

Les Contradictoires (۲)   L'indifférence (۱)

که متناقضها هم می‌توان گفت .

Esprit (٤)   Identité (۳)

هیچکدام حقیقت مطلق و خالق ومخلوق یکدیگر نیستند و همان قوایی که دوروح یا نفس درکار است ، در طبیعت نیز هست، و هردو به موازات یکدیگر وبه یك قاعده سیر می‌کنند ، و از این رو است که ما می‌توانیم به وجود طبیعت پی ببریم و نیز می‌فهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می‌یابد . در واقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن می‌کند پس ، بایددر طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است ، به عبارت دیگر اینکه فیخته درنفس یك امر نا محدود می‌یافت که قوهٔ تحدید کننده ای درمقابل دارد ، و به این واسطه درون ذات وبرون ذات درست می‌شود ، این تقابل درکلیهٔ طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند، ومعنی این سخن چنین می‌شود؛ که ماده روحی است که ساکن است وخواب است ، وروح ماده ایست که به فعالیت درآمده است .

فیخته برای درون ذات وبه قول خود او برای «من» سه عمل و سه مرحله تشخیص داده بود ، برنهادن وبرابرنهادن وبا هم نهادن . که اولی وجود عالم(درون ذات)را صورت می‌دهد ودومی مادهٔ صورت ومعلوم (برون ذات) را آماده می‌کند ، و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقق وجود است .

شلینك این سه مرحله را عمومیت داد ؛ که در هر مقام بنگری صورتی است و ماده‌ای ، و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است ، چنان که «جزمن» یعنی طبیعت سه حال دارد ؛ یکی ماده که جذب ودفع دارد ، وثقل خاصیت او است ، و به منزلهٔ برون ذات است و بیجان است ، دوم ، نور که به جای صورت است ومایهٔ تشکل وتشخص است، سوم ، جمع میان صورت و ماده یا نور و ثقل که وجود جان دار را تشکیل می‌دهد وحقیقت است، واین سه مرحله ازیکدیگر جدانیستند، وسراسرجهان متشکل وجاندار است ، وحتی جمادات که ما آنها را بیجان می‌دانیم ، جان دارند، چه اگرجان نداشته باشند جان وحیات ازکجا حادث می‌شود ؟

همچنان که جهان طبیعت وبرون ذات این سه مرحله را دارد ،

نفس یادرون ذات هم یك جنبه مادی دارد که علم (۱) است، و جنبهٔ صوریش عمل (۲) است ، وجمع میان آن دومقام اینهمانی اوصنعت است (هنرهای زیبا) (۳) وبه عقیـدهٔ شلینك صنعت مرتبهٔ اعـلای زندگانی روح است، وازتأمل درفعالیت صنعتی انسان می‌توان پی‌برد به‌این‌که چگونه از قوهٔ غیرمدرك غیرشاعر (مثلا قوای طبیعت)امور منتظم ومعقول وبا آهنگ سرمی‌زند ، زیراهنری که ازشخص صنعتگر بروز می کند، ازروی تعقل نیست، بلکه بهترین آثارصنعتی‌ازصنعتگر درحال بیخودی برمی‌آید .

فلسفهٔ شلینك را در آن قسمت که به امـور طبیعی می‌پردازد، و بیان احوال طبیعت را می کند، وباامورعقلی وروحی تطبیق می‌نماید فلسفهٔ طبیعت (٤) می‌نامند ، و آنجاکه وحدت وجود واینهمانی‌امور متقابل‌را روشن می‌سازد فلسفهٔ اینهمانی(٥) می‌خوانند.

افکار شلینك بـه راستـی شگفت است ، ذوق سرشـار دارد و پیداست که به اشراق به نکات دقیق برمی‌خورد ، ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است ، و عقایدش به یك سامان‌نیست ، چنانکه بعد از دورهٔ وحدت وجود متوجه به دیانت مسیحی شده ، و گرفتار توجیه خدای متشخص (٦)گردیده است ، وچون بنیادفکرش بر تقابل قوا بوده وبرای شخصیت وتعین به جز این راهی نمی‌یافته است ، برای اینکه خالقی جدا ازمخلوق قائل شود ، ناچار شده‌است که بگوید ، خدا باید دوجنبه متقابل داشته باشد ، جنبهٔ علم وکمال ومحبت الوهیت ، وجنبهٔ نقص وجهل وخود خواهی غیرالهی تا ازیك طرف بتواند شخصیت داشته باشد وازطرف دیگرچون محبت‌برخود- خواهی غلبه کند خلاقیت ازاو ظاهرگردد ، و به این طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق‌را ازروی محبت‌خلق فرمود،

---

(۱) Connaissance (۲) Action
(۳) Art (۴) Philosophiede la Nature
(٥) Philosophie de L'Identité
(٦) Dieu Personnel

وآنچه از ظاهر عبارات تورات وانجیل دربارهٔ مباینت خالق ومخلوق مفهوم می‌شود موجه گردد .

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینك بنمائیم سخن درازمی‌شود، و هرچند بعضی افکار دقیق دارد که نمـونه‌ای از آن به دست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسب و ضرورت ندارد .

ضمناً توجه می‌دهیم که فیخته وشلینك هردو تحقیقات خودرا از دنبال کردن تعلیمات کانت ، درامرچگونگی حصول علم برای انسان، آغاز کردند . ولیکن کم کم ازشیوهٔ فلسفهٔ نقادی تجاوز کرده درطریق تحقیق از جزمیان شدند ، و در کلیهٔ مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست و غیر آن واردگردیدند، و فلسفهٔ اولی‌را بـه روش نو و بدیع تجدیـدکردند نظر بهمین که اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یك اندازه مرد محقق را به تأمل در احـوال عالم و معلوم نیز می‌کشاند ، و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفهٔ او که فلسفهٔ جامعی است نمایان‌تر خواهیم یافت .

بخش سوم

هگل

۱ ـ احوال هگل

« هگل » (۱) معاصر فیخته و شلینك بود ، از فیخته هشت سال کوچکتر، واز شلینك چهار سال بزرگتر، وبااین هردورفاقت‌داشت. وبا شلینك همشاگردی‌بود ولیکن قریحهٔ هگل مانند شلینك به‌زودی نمایان نشد ، ودر وقتی‌که شلینك تصانیف مهم خودرا منتشر کرد و

---

(۱) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

به مدرسی واشتهار رسیده بود ، هگل هنوز به مطالعه اشتغال داشت. وبا اینکه سالخورده‌تر از شلینك بود شاگرد او بشمار می‌رفت . تا اینکه درزبان یونانی ولاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبحری به سزا یافت . نخستین تصنیف مهم او درسی وهفت سالگیش منتشر شد . در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام درچهل‌وهشت سالگی دردانشگاه برلن به جای فیخته که چهارسال پیش‌ازآن درگذشته‌بود مدرس‌شد، وکم کم درمدرسی صاحب‌مقام گردید ، ودر حکمت‌اعتباری تمام یافت ، چنانکه بازار شلینك را از رونق انداخت خاصه‌اینکه. پس‌از رسیدن به رأی و نظر مستقل با نظریات شلینك به مخالفت برخاست ، و آن حکیم تا هگل زنده بود تقریباً لب فرو بسته‌بود. وفات هگل در شصت‌ویك سالگی به مرض وباواقع شد(سال۱۸۳۱). تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود ، یکی کتابی است به‌نام «معرفت آثار روح» ویکی به‌نام «علم منطق» ودیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفهٔ او و «دایرة المعارف علوم فلسفی » نام دارد ، و کتابی‌هم نوشته است به‌نام «فلسفهٔ حقوق» . در فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دیانت ومعرفت زیبائی نیز تصانیف چند ازاو باقی مانده که در واقع، درسهائی است که در دانشگاه دراین مباحث داده است .

آثار هگل به دشواری فهم معروف است ، ودراین باب حکایاتی هست ازجمله از قول خود اونقل کرده‌اند ،که تنها یکنفر فلسفهٔ مرا فهمید واوهم نفهمید ، ونیز گفته‌اند وقتی کسی معنی‌عبارتی‌از عبارات او را ازخود او پرسید ، پس‌از تأمل جواب داد : وقتی که این‌عبارت را می‌نوشتم من وخدا هردو می‌فهمیدیم، اما اکنون‌تنها خدامی‌فهمد . ونیز معروف است که کتاب اورا در منطق یکی‌از دانشمندان به‌زبان فرانسه نگارش‌داد . چون هگل‌آن نگارش‌را دیدگفت ، حالامی‌فهمم که چه می‌خواستم بگویم ، نگارندهٔ این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم ، وفلسفهٔ هگل‌را قابل فهم کنم ، هم مگر لطف قریحه خوانندگان وآشنائی ایشان به علم و عرفان‌گامی چند پیش بگذارد .

هگل درعلم و حکمت وادب قدیم وجدید متبحر بوده ، و بهمهٔ حکمای پیشین نظر داشته است ، ولیکن مخصوصاً از هر قلیطوس و برمانیدس و افلاطون وارسطو واسپینوزا وبالاخص ازکانت وفیخته و شلینك استفاده کرده است ، مشربش مانند بعضی ازدانشمندانی که‌نام بردیم وحدتی ویکی گوئی است ، ولیکن بیانش باهمهٔ آنان تفاوت‌کلی دارد ، گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه‌اش جامـع حکمت نظری ، یعنی طبیعی والهـی است ؛ و سیاست و دیـانت و صنعت را نیز شامل است ، و در عین اینکه عقایـدش همه مورد تصدیق نیست می‌توان گفت ، آخرین فلسفه ایست کـه جامع‌کلیه مسائل و مباحث حکمتی است ، و تعلیمـات هگل در دنیـا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده ، و مخصوصاً در سوق دادن آلمانیان به‌سوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است ، چنان‌کـه از بیان فلسفهٔ او معلوم خواهد شد .

۲ - فلسفهٔ هگل

دراینجا مناسب است مقدمه‌ای راکه برای فلسفهٔ فیخته‌نگاشتیم قدری تتمیم‌کنیم .

ازتعلیمات حکمای‌یونان مخصوصاً برمانیدس وسقراط وافلاطون و ارسطو دانسته و مسلم‌شد ؛که هرچند برای حصول علم به اشیاء و امور جهـان ازحس ناگزیریم ، اما به وسیلهٔ حس تنهاکـه فقط به جزئیات تعلق می‌گیرد علم‌حاصل نمی‌شود ، ومعلوم وقتی‌دست می‌دهد که قوهٔ فهم وتعقل به‌کار برده شود ، و جزئیـات را تحت‌کلیات در آوریم ، تابه قول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد . نزاع مادیان وروحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش ازاین گوشزد کرده‌ایم ، در این باب مدخلیت ندارد . مادی صرف‌هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبـول‌کنیم ؛که انسان قوه‌ای دارد که از جزئیات کلیات انتزاع می‌کند ، و علم را می‌سازد وآن قوه‌را

فهم وعقل (۱) می‌گوئیم، وآن کلیات را علم یامعلوم و تصور ومفهوم ومعقول (۲) می‌نامیم.

حکمای اروپا که به نکته سنجی پرداختند، و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفهٔ نقادی کانت منتهی گردید، که روشن کرد که ما ازجهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتی که ذهن ماخود می‌سازد، به شرحی که در جلددوم این کتاب باز نمودیم، وبه این وجه روشن شد که می‌توان گفت، عاقل ومعقول وعالم ومعلوم یکی‌است، و بنابراین می‌توان به‌علم اعتمادکرد، در هرحال‌نظربه این‌بیان چنانکه اشاره کردیم می‌توان گفت، کانت‌اصالت تصوری (۳) است (یا اصالت علم یااصالت معقول) زیرا مطابق‌بیان اوعوارض و حوادث که عقل‌ما به ادراک آنها قادر است، جزتصوراتی که همان عقل آنهـا را می‌سازد (علـم) چیزی نیستند، و ذوات جوهری که محل و مبنـای‌آن عوارضند، و وجـود مطلقند، (کـه به فارسی می‌توانیم خود هستی بگوئیم) عقل‌ما به ادراک آنها دسترس نـدارد.

درضمن بیان فلسفهٔ کانت به این فقره هم اشاره کردیم، که کانت از اصالت تصور ابا دارد، و این بنابرآن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم، که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی درجهان وجود ندارد، چنان‌که «برکلی» به وجهی و«هیوم» به‌وجه دیگرهمین‌اعتقاد را داشتند. تبری کانت از اصالت تصور برای این‌بود که گمان‌نبرند نتیجهٔ مذهب اواین می‌شود که، درعالم حقیقتی نیست، زیرااین‌مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته درفلسفهٔ کانت به عمل‌آورد، اگردرست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد، زیرا او مدعی است که غیرازذهن (یانفس یاعقل) وتصورات اوحقیقتی‌نیست، حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است، وبرون

Concept, Idée (۲) Raison, Entendement (۱)

Idéaliste (۳)

ذات نتیجهٔ وجود او است وبس ، و اینك بهترآن می‌دانیم که مذهب اصالت تصور را چنان‌که فیخته بیان کرده است ، اصالت معقــول یا اصالت عقل یااصالت علم اصطلاح کنیم، زیرا می‌ترسیم از کلمهٔ اصالت تصور همــان اشتبــاهی که کانت از آن استیحاش داشت دست دهد ، و چنین پنداشته شود کــه معنی این مــذهب اینست کــه حقیقتی در کار نیست .

اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم ، درواقع مذهب همهٔ حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که به عقل ادراك می‌شود ، و سردفتراین حکما افلاطون است وارسطو نیز همین مذهب را دارد ، جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد ، وارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود خارجی پیدا می‌کنند ، در هرحــال فیخته چون حقیقت را منحصر به درون ذات دانسته‌است ، مذهب اورا برای اینکه از دیگران متمــایز باشد اصــالت عقل یا اصالت علــم درون ذاتی(۱) خوانده‌اند .

شلینك نیز مذهب اصالت عقل داشت ، ولیکن به وجهی که در فلسفهٔ او بیان‌کردیم ، او به برون ذات هم قائل‌بود ، وذات مطلق‌را فوق (۲) درون ذات وبرون ذات می‌دانست ، پس مذهب اورا اصالت عقل یااصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده‌اند .

اما هگل نغمهٔ دیگــری ساز کرد و آن اینست کــه ، حقیقت و خود هستی به جز عقل یا علم چیزی نیست ، و درون ذات وبرون ذات همه مظاهر او و ، در درون او (٤) و در واقع حالات او(٥)و مخلوق اوهستند ، پس‌مذهب اورا اصالت‌عقل یااصالت علم‌مطلق (٦)

---

(۱) Idéalisme Subjectif
(۲) Transcendant
(۳) Ldéalisme objectif Transcendant
(٤) Immanent مقابل
(٥) Modes
(٦) Idéalisme absolu

گفته اند.



هگل مذاهب همهٔ حکمای پیشین را حق می‌داند ومی گوید ، اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند ، وفلسفهٔ من شامل و جامع همهٔ آن تعلیمات است . وحق اینست که چون فلسفهٔاو را درست دریابیم ، می‌بینیم در اینکه وجود واحد است ، موافق برمانیدس است ، و دراینکه مدار امرجهان بودن نیست بلکه شدن است ، با هرقلیطوس همرأی است ؛ و در اینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است ، ودرباب وجود وعدم ، وقوه وفعل و فاعل وغایت ، واینکه هستی مطلق همان غایت غایات، وصورت صوروعقل عقول است ، ارسطو را تصدیق دارد. وما نند اسپینوزا وحدت جودی است . درحالی که شاگرد کانت است ، و به وجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته وشلینك می‌باشد . وبا اینهمه فلسفه اش بدیع است، و باهریك از پیشینیان اختلافات هم دارد ، و عجب اینکه بعضی از پیروانش دربارهٔ او غلو کرده واو رااز بزرگترین فیلسوفان شمرده، و تعلیمانش را آخرین مرحلهٔ حکمت پنداشته اند . و بعضی از مخالفانش بکلی منکر او شده وسخنانش را بیمعنی دانسته اند، اما حق اینست که از افراط وتفریط هردو برکنار باید بود ، و میانه روی را از دست نباید داد ، و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار پرمعنی وقابل توجه است ، ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطرنشان کرده ایم ، نمی‌توان امیدوار بود که به این زودیها فلسفهٔ کامل به دست آید و معمای جهان گشوده شود. باری یکی ازاموری که سبب شده است که فلسفهٔ هگل به‌دشواری فهمیده می‌شودهمین است که شامل وجامع همهٔ فلسفه‌های پیشین است، و ناظر برآنها است ؛ نه اینکه ازهرکس چیزی گرفته و مرقعی از برچیده‌های خود ساخته باشد، چه درآن صورت فهمش دشوارنمی‌بود بلکه به این وجه که دریافتهای حکمای پیشین را دربوتهٔ فکر خود گداخته وورزیده ، ومعجون خاصی ساخته که بسیار در هم و پیچیده است ، وآنچه مایهٔ مزید اشکال می‌شود اینست که ، در تعبیر مطالب و

اختیار و اصطلاحات هم استقلال به خرج داده و مقید نشده است که هرلفظ را به معنی که پیشینیان استعمال کرده‌اند به‌کار ببرد، گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست .



برای این‌که بتوانیم یك اندازه از فلسفهٔ هگل سر در آوریم ، باید باز برسبیل مقدمه تذکراتی برطبق مشرب اوواصولی‌که درنظر داشته است بدهیم .

موجود دونحو است ، موجود در نزدحس‌که جزئی و شخصی است . وموجود در نزد عقل که‌کلی است، موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد ، وآنچه حقیقت دارد وجود معقول است ، واین دو نحو وجودرا درفلسفهٔ هگل همواره ازنظر دور نباید داشت ،ومتوجه بایدبودکه وقتی می‌گویند ، شیئی یا شخص‌که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول وکلی است، مقصود این نیست‌که جزئی‌وجود خارجی نداردو کلی وجود خارجی دارد ، مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس ،که مقید به زمان ومکان است (زیراکه اگر مقید به زمان ومکان نباشد به حس‌وادراك درنمی‌آید) وجودش‌مستقل واصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است ، وتابع وجود عقل و فرع او است ، ووجودی‌که مستقل واصیل و بالذات است معقول است، واین حکم از بیانات حکمائی‌که فلسفهٔ نقادی را تأسیس کرده‌اند به خوبی روشن شده ودانسته ایم ؛ که هرموجودی وجودش بسته به تصور وعلمی است‌که ما ازاو درذهن خود داریم ، یعنی موجودات همه وجودشان فرعی ونسبی و اضافی است مگر معقولات وتصورات که وجودشان بسته به امر دیگرنیست ، و اگر نسبتی داشته باشند به خودشان است ، پس اصیل ومستقل وبالذاتند .

نتیجه این‌که وجود حقیقی آنست‌که به طور کلی ادراك شود ،پس کلیات اصل وجود می‌باشند .

نکتهٔ دیگر اینکه وقتی می‌خواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نبایدبرویم ، زیرا از یکطرف ذهن به‌تسلسل

---

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم می‌گویند .

راضی نمی‌شود و ناچار علت نخستین می‌جوید ، از طرف دیگر چون علت نخستین‌را درنظر گرفتیم تازه معما حل‌نشده وطبع قانع‌نگردیده است ، زیرا این مشکل باقی می‌ماند ، که علت نخستین چرا علت نخستین شده است ؟ پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم ، چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است به عبارت دیگر، چون معلوم شدکه امری معقول است ،طبع قانع می‌شود و علت دیگر نمی‌جوید ، وروشن است که‌هرچیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمی‌خواهد ، چنانکه در قیاسات منطق ووقتی‌که صغری وکبری به درستی چیده شد و نتیجه به دست آمد به صحت آن یقین حاصل می‌شود ، وطبع قانع می‌گردد ، از آن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم ؛که امری معقول است ، و از آن مقدمات این نتیجه بایدبه دست‌آید، و درمی‌یابیم‌که باید چنین‌باشد، وچون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده می‌شود ، و از عبارات معروف هگل است‌که ، آنچه واقع ومتحقق (۱) است ، معقول (۲) است . وآنچه معقول است متحقق است ، چه روشن است که آنچه واقع است نمی‌تواند خلاف عقل باشد ، و آنچه عقل بر او حکم می‌کند نمی‌تواند واقع نباشد .

وجه ودلیل هر امری معقول است ومی‌توانیم آن را علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است ، و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می‌توانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند ، اما چون جهان عبارت از کل موجودات است ، وجه او هم کل عقل یا عقل کل است وذات مطلق و خود هستی که آن را می‌جوئیم، عقل مطلق است‌که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر به سوی آنست .

---

(۱) Réel (۲) Rationnel

(۳) Raison که هم به معنی عقل است و هم به معنی دلیل و جهت یا علت عقلی .

عقل در تحصیل علم کاری که برای مامی کند، ادراك کلیات است پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و به ذات مطلق پی ببریم، باید کلیات را بشناسیم. از این گذشته جهت ودلیل وعلت عقلی در حال وهر مورد به جز کلی نتواند بود، واین امر به اندك تأملی روشن می‌شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمی‌تواند علت عقلی باشد، وعلت عقلی همانا امری است انتزاعی وبنابر این کلی است.

اما کلیات دوقسمند، بعضی به ازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین به اصطلاح قدما نه به اصطلاح کانت) مانند درخت و حیوان وماه وستاره وچیزهای دیگر. بعضی به ازاء آنها درخارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم ووحدت وکثرت و مانند آنها ازاین دو قسم کلیات آنهـا کـه معقول صرفند معقولات دومین‌اند، که به قول کانت معلومات قبلی می‌باشند، زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان به خود عقل پس از تجربه و مشاهدهٔ حسی است، پس معقولاتی که مربوط به عقل‌مجردند و اینجا منظور نظر ما می‌باشند، معقولات دومین اند کـه کانت آنهـا را مقولات (۱) نامیده است، پس امر منتهی گردید به اینکه معقولات را بشناسیم، وقسمت مهم فلسفهٔ هگل مربوط به این امراست، و به عقیدهٔ او کاری که کانت درتشخیص معقولات کرده ناتمام وبی‌بنیاداست، زیرا معقولات همه از عقل برمی‌آیند ویك منشأ دارند، پس درواقع همه یکی هستند، یعنی همه باید یکرشته باشند وهر مقوله از مقولهٔ دیگر برآید ومانند زنجیر به یکدیگر پیوسته باشند وکانت این‌کار را نکرده است.

هگل به این‌کار کمربست، و آنچـه در این خصوص نگـاشته

---

(۱) Catégorie که قدمای ما هم قـاطیغوریاس مـی‌گفتند. البته مشـابهت لفظی مقـولات و معقولات مایهٔ اشتباه خوانندگـان نخواهد شد.

منطق (۱) نامیده است ، ولیکن منطق او چندان شباهتی بـه منطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال و برهان است ، نه آلت احتراز از خطای فکر است ، و اهل تحقیق گفته اند ، منطق هگـل منطقِ نیست معرفت وجود (۲) و فلسفهٔ اولی (۳) است زیرا سیر و سلوك عقل را در تعقل معقولات و کشف مقولات بیان می کند به وجهی کـه سیر تحقق موجودات را نیز باز می‌نماید ، چه بنابر اینکه به عقیدهٔ هگل هرچه واقع است عقلی است ؛ و هرچه معقول است واقع است ، پس سیر تعقل معقولات همان سیر تحقق موجودات می‌شود . در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت می گفت ، قالبهائی هستند که معلومات در آن قالبهـا ریخته مـی‌شود بلکه انحاء وجـود و مراحل ایجـاد می‌باشند .

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم ، باید روش سلوك عقلی (٤) اورا در کشف مقولات بلکه در کلیهٔ تحقیقات فلسفی باز نمائیم .



روش کانت را در کشف مقـولات دیـدیم ، این بود که ، ببیند قضایا به چند وجه تعقل می شوند ، پس وجوه قضایا را چهار یافت و از هر یك ازآنهـا یك مقولـه استخراج کرد ، و سپس از هر یك از آن چهار مقوله سه مقوله درآورد ، که جمعاً دوازده مقوله شد . و این مقولات را مقولات فهم نامید ، ازآن روکه ذهن انسان هرچه را می‌خواهد فهم کند در قالب این مقولـه ها می‌ریزد و مفهوم (٥) را می‌سازد .

Logique (۱) Ontologie (۲)

Métaphysique (۳)

Dialectique (٤) Concept (٥)

هگل نظرش به اینست که ذهن انسان پس از فهم(۱) تعقل می کند وبه نکات دیگر برمی‌خورد وعقل(۲) بر تراز فهم است ، و مقولات را باید به سلوك عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه ، فهم مقید به اصل اینهمانی (۳) واین نه آنی ، و امتناع جمع متقابلان (٤) است ، به این معنی که فهم می گوید ، یك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست ، و چیز با نا چیز جمع نمی شود به عبارت دیگر : هستی هست و نیستی نیست (۵) هستی نیست نمی‌شود و نیستی هست نمی شود ؛ و هستی با نیستی جمع نمی آید .

اما عقل می‌رسد به آنجا که در می‌یابد که در هستی نیستی است، و در نیستی هستی است و می‌توان گفت ، متقابلان جمع می‌شوند ، به این معنی،که اموری که به‌تصور درمی‌آیندهمه‌اعتباری و اضافی و نسبی هستند ، وهمه باهم مناسباتی از مشابهت ومباینت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات ، تصور آن معانی به درستی برای ذهن میسر نمی‌شود ، وبیمعنی خواهدبود ، تاآنجا که اگر همهٔ مناسبات را از یك معنی سلب کنند منتهی‌بــه نقیضش یعنی به عــدم آن معنی می‌گردد . مثلا ، وجود بحت بسیط وهستیِ صرف ،که او را با امری دیگر مرتبط و متناسب نیانگاریم ؛ درعین اینکه وجود وهستی‌است، عدم و نیستی است . زیرا نه این چیز است و نه آن چیز ، پس هیچ چیز نیست . چنانکه اگر روشنائی مطلق باشد چیزی دیده نمی‌شود و در حکم تاریکی مطلق است ، و بینائی وقتی‌دست می‌دهد که‌روشنی باسایه همراه شود ، یعنی‌نور دارای رنگ باشد ، پس‌هرمفهومی باید با نقیض خودجمع شود تامعنی تامی‌حاصل آید ، وهرچیزی دورو دارد مانند پارچه‌که رویه وآستردارد ، وازجمع آن دو رو روی‌سوم درست

---

(۱) Entendement (۲) Raison

(۳) Principe d'identité

(٤) Principe de Contradiction

(۵) این عبارت یادگار برمانیدس است .

می‌شود که حقیقت پارچه همانست ، واین‌همان نکته‌ایست که فیخته‌در تحقیق‌امروجود درك کرده، واین‌قسم تعبیرنموده بودکه«برنهاده»(۱) باید «برابر نهاده» (۲) داشته باشد ، تااین دو «هم‌نهاده» (۳) شده حقیقتی‌را صورت دهند .

این‌روش سه‌پایه(٤) برنهاده، وبرابرنهاده وهم‌نهاده قاعده‌ایست که‌هگل دراستخراج همهٔ مقولات، بلکه درسیرهمهٔ موجودات عمومیت داده است . اصل‌با مقابلش ، واثبات بانفی‌باید همراه‌گردد ، تحلیل واقع‌شود ، سپس‌ترکیب دست‌دهد تامرکبی‌صورت بپذیرد، ودرمادیات هم‌این قاعده به این مثال روشن می‌شودکه تخم‌چون درخاك بر نهاده شود تحلیل می‌یابد ، سپس‌از ترکیب اجزایش ،گیاه‌که هم‌نهادهٔ آنها است به وجود می‌آید .

پس‌هگل درکشف مقولات مفهومی‌راکه ساده‌ترین و بدوی‌ترین مفهومــات باشد ، به طور اصل بر می‌نهد و مقــابلش را که نفی او است برابر می نهد تا مقولهٔ تمامتری به دست آید ، سپس این مقوله را بــاز بر می‌نهــد ، و مقابلی برابر او می‌نهــد و همین قسم پیش می‌رود درجه به درجه تابه مقوله‌ای برسدکه مقابل نداشته باشد . یا به عبارت دیگر متقابلها همه در او جمع باشند و کاملترین معقولات و موجودات باشد .

درنظراول چنین پنداشته می‌شودکه هگل در این‌سلوك عقلی ، جمع متقابلان را ممتنع نمی‌داند ، بلکه واجب می‌انگارد ، ولیکن حقیقت این نیست . اولا متقابلانی کــه هگل برابر می‌نهد مفهومات انتزاعی(۵) هستند ، وفقط هم نهاده است‌که متحقق (٦)است ، ثانیاً برای فرارازجمع متقابلان است‌که ازبرنهاده ، وبرابر نهاده‌هم‌نهاده ساخته می‌شود وپس‌ازآنکه خود منطق هگل‌را بازنمودیم این مسائل که‌شاید تاریك به‌نظرآید روشن خواهد شد .

---

(۱) Thèse (۲) Antithèse
(۳) Synthèse (٤) Triade
(٥) Abstrait (٦) Concret

منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات، یعنی معقولات دومین است به این وجه که ، ساده‌ترین و بـدوی‌ترین وعام ترین و کلی‌ترین مفهومات راکه پست‌ترین و کم معنی‌ترین آنها است بگیریم وبه سلوك عقلی که وصف کردیم ، مقولات اخص وبالاتر وپرمعنی‌تر را یك‌یك استخراج کنیم تا به اعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحت و هستی صرف است (۱) که هیچگونه وصفی وتعینی برای آن نگیریم ، و روشن است که این مفهوم کم معنی ترین مفهوماتست ، زیراکه به طور مطلق می‌گوئیم « هست » اما چیست ؟ و کجاست ؟ و چگونه است ؟ معلوم نمی‌کنیم. ونخستین مفهومات است ؛ چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ما است، ومفهومی است که مصداق خارجی ندارد؛ یعنی هیچ چیز نیست . پس می‌توان گفت ، عدم است (۲) و به این بیان وجود وعدم درحالی‌که متباینند واین نه آنی دارند ، عین یکدیگرند واینهمانی دارند .

پس عقل جمع وجود وعدم ، یعنی دو متقابل راکه گمان می‌رفت ممتنع است تصدیق می‌کند ، ولیکن در عین تصدیق‌کردن آنهـا را انتزاعی می‌یابد ، و نمی‌تواند قبول‌کند که متحققند ، وپس از آنکه وجود را برنهاد ، یعنی عمل به اثبات کرد ، و عدم را برابر نهاد، یعنی عمل به نفی نمود ، برای رهائی ازجمع دو متقابل‌آن دو را با هم می نهد و مقوله « شدن » (۳) را از آن درمی آورد ، که شدن

---

(۱) L'Etre (۲) Le non-être

(۳) Le devenir یعنی از نیستی به هستی ، و از هستی بـه نیستی رفتن ، و این همـان‌چیزی است کـه پیشینیـان کون و فساد می‌گفتند .

«هم بودن» است و «هم نبودن» و جمع دو متقابل به این وجه هم متحقق و هم معقول می‌گردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل می‌شود.

هستی و نیستی و شدن، نخستین سه پایه و نخستین هم نهاده را می‌سازند، و باید توجه کرد که امر اول ودوم صرف انتزاعی بودند، و امر سوم یك اندازه تحققی است و نیز امر اول و دوم بکلی عام بودند و امر سوم یك اندازه خاص است. هستی را می‌توان جنس گرفت وشدن‌را نوع، وبنابراین نیستی که انضمامش به هستی‌شدن‌را متحقق ساخت می‌توان به منزله فصل فرضش نمود. (۱)

وجود بحت بی‌تعین (۲) چون به‌شدن درآمد، تعین(۳) می‌یابد یعنی چگونگی دارد، به عبارت دیگر، کیف (٤) است وچیزی‌است. این چیزاست وچیز دیگر نیست، ولی نظر به متقابلی که میان این چیز و چیز دیگر هست می‌تواند تغییر یابد وچیز دیگر شود، وچیز

(۱) نیز می‌توان گفت. هستی صرف به قول ارسطو قوه است، و شدن یك اندازه فعلیت است، پس در واقع آنچه را هگل هستی صرف نامیده دراینجا ارسطو ماده (هیولی) خوانده، و شدن مقدمهٔ صورت پذیرفتن است وباز تذکر می‌دهیم که ارسطو هم می‌گفت: کون سه مبدأ دارد ماده، وهیئت وعدم، یا ماده و مضاده (رجوع کنید به سماع طبیعی از کتاب شفا فصل دوم ازمقالهٔ اول)

(۲) non – déterminé   (۳) déterminé

(٤) Qualité در متن اشاره کرده‌ایم که هگل به اصطلاحات قدما مقید نیست مثلا آنچه او مقولهٔ کیف نامیده به‌یك اعتبار صورت است به اصطلاح قدما، وبه یك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است قدمای ماهمین معنی‌را هیئت تعبیر کرده‌اند، ودرمنطق هگل مقولات درجات اول ودوم وسوم دارند، ودر بیان مختصری که ما می‌کنیم نظر به مقولات درجه اول داریم، و هروقت نام آنها در نوبت اول برده می‌شود به حروف سیاه می‌نویسیم، مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیستیم که شماره کنیم، و اگرهم درضمن نام ببریم نشان نمی‌کنیم.

باچیز دیگر نسبتی داردکــه آن نسبت وجــود و عــدم است ، زیرا کــه یکی از آن دو وجودش عدم و نفی دیگری است ، وهر چیزی نسبت به چیز دیگرناچیز است ، ومیان هرچیز با چیز دیگرحــدی است که آن مرزمیان وجود وعدم است ، پس وجود بحث کــه در حال بی تعینی نامحدود بود ، چون به سبب کیفیت تعین یافت و متحقق شد ، ناچار محدود بود ؛ ولیکن وجــود متعین و محدود از وجــود نامتعین ونا محدود جدا نیست وبه او پیوسته است ، و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود ووجودی هست نا محــدود ، چه در آن صورت وجود محدود خود حد وجود نا محــدود خــواهد بود ، یعنی دومی هم محدود خواهد بود، بلکه حقیقت اینست که وجودیکی است ومحدود و نامحدودبهم پیوسته است ، وهر دوجمعاً نامحدودند؛ اما نا محدود امری است معقول ووجود خارجی یعنی محسوس‌ندارد، و آن چیز وجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد ، پس نا محدود یعنی وجود بی تعین ومحدود یعنی وجود متعین .

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت ومحدودی سبب وجود یافتن شیئی در خارج و انفرادگردید ، ازین رو وحــدت و کثرت دست می‌دهد وکثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقولــهٔ «کم» (۱) صورت می‌پذیرد ، و به این وجه از چونی ، یعنــی کیف چندی یعنی کم برمی‌آید ، هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد، چون کیف هرگاه تغییر یابد ، چیز چیز دیگرمی‌شود اما کم‌مربوط به ظاهر شیئی‌است ، وتغیرش شیئی را دیگرنمی‌کند وتعلق به‌کیفیت خاص هم ندارد .

در هرحال وجود همین‌که به مرحلهٔ کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست می‌شود ، پس‌کسانی‌که ماده را اصل وجــود می‌پندارند ،کمیت را باید اساس وجود بشمارند ، اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر عقل می‌باشد .

کم محدوداگر بیش وکمش بیرونی باشد، به‌صورت مقداروعدد

---

(۱) Quantité

درمی‌آید، واگر درونی باشد درجه نامیده می‌شود که شدت وضعف است.

کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم ، جنبهٔ عدمی دارد واین جنبهٔ عدمی متعلق به کیف است (۱) پس ، کیف با کم جمع شده ، و از این ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعدهٔ سه‌پایه مقولهٔ تناسب (۲) صورت می‌گیرد ، زیرا که تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث می‌شود ، وچون اندازه گرفتن وتقدیر به واسطهٔ نسبت دادن مقداری به مقدار دیگر است ، این مقولهٔ جدید را هگل **«اندازه»** (۳) نامیده است .

پس تا اینجا خلاصهٔ سخن این شد که **«هستی»** را چون مجرد به نظر بگیریم ، واقعیت ندارد **«نیستی»** هم تصورش از این رو حاصل می شود که قابل هستی است وگرنه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در **« شدن »** است که نه بودن است نه نبودن ، یا بلکه باید گفت : هم بودن است هم نبودن ، یعنی جمع میان هستی و نیستی است ، وتصور شدن مستلزم تصور **«کیف»** است (به معنی هیئت یعنی اعم ازصورت وعرض) وکیف را چون با عدمش همراه به تصور آوردیم تا محدود شود ، تصور **«کم»** درست می‌شود که چون با کم دیگر نسبت داده شود **«اندازه»** خواهد بود (٤) .

اما تاکنون تصور همهٔ مقولات را مجرد انگاشتیم ، یعنی آنها را انتزاع کردیم و به مرحلهٔ تحقق نیاوردیم ، هرچند ازمقولهٔ هستی صرف هرچه بالاتر آمدیم به تحقق نزدیکتر شدیم ، ولیکن هنوز به تحقق واقعی نرسیده ایم .

---

(۱) به اصطلاح قدما کیف موضوع کم است .

Mesure (۳)   Proportion (۲)

(٤) مقولات درجه اول را برحسب وعده به حروف سیاه‌نوشتیم، اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان نکردیم ، همین قدر اجمالا اشاره می‌کنیم که از مقولات آنچه دراینجا متعرض شده‌ایم از اینقرار است ، حد ، محدودی ، نا محدودی ، تغیر ، کون ، فساد ، وحدت ، کثرت ، پیوستگی ، نا پیوستگی ، مقدار ، عدد ، درجه ، نسبت .

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته ، و ما شاخ وبرگهای آن را زده وجوهرش را کشیده به چند سطر در ـ آوردیم ، حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده ، وآن را مبحث وجود نامیده است . ازآن روکه کم و کیف را ازوجود جدا درنظر نگرفته وهرسه‌را لازم یکدیگر دانسته است، چنانکه اگر کیفیت وکمیت را درنظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود . ومی‌گوید ، این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز به‌کنه وجود نپرداخته ، واهل علم نشده است . وپا به دایرهٔ علم و دانش وقتی می‌گذارد که به‌کنه ذات فرو رود ، ومفهومات و معقولاتی که دراین مرحله به تصور می‌آوردمربوط به فنون علم وراجع به ماهیت ذات است ، و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل می‌باشد .

پس در مبحث وجود معقولات همه انتزاعی بودند ، و تصوروجود وکم وکیف را بکلی ساده ومجرد و به طور مطلق تعقل کردیم ، و هیچ مصداقی برای آن مفهومات درنظر نداشتیم ، همه را بالقوه، انگاشتیم و فعلیت نداشتند . اینك در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش می‌رویم ، وهمان معقولات را یك‌اندازه به صورت وجود خارجی به تصور می‌آوریم و چیز یاشیئی و ذات در نظر می‌گیریم، واختلاف ومشابهت وجنبهٔ مثبت ومنفی ونسبت میان اشیاء ملحوظ می‌داریم ، به عبارت دیگر به « **ماهیت** » (۱) وجود می‌پردازیم .

هرچند تاکنون نیز به منتها درجهٔ اختصار کوشیده ایم ، چون می‌خواستیم روش وسلوك عقلی هگلی را نمودار کنیم، بازقدری‌تفصیل دادیم . در بیان بقیهٔ منطق هگل بیشتر به اختصار خواهیم کوشید ،و فقط به اصول مطالب اشاره خواهیم‌کرد ، زیرا ورود در تفصیل‌آنها هرچند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد ، فایدهٔ حقیقتش کم‌است وبر معلومات چندان چیزی نمی‌افزاید .

***

Essence (۱)

درمبحث ماهیت می‌بینیم مقولاتی که به ذهن می رسد جفت جفت است ، خود است وغیر ، درون است و بیرون، کنه است ووجه، باطن و ظاهر ، ماده وصورت ، مؤثر واثر، وچون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است وعوارض ذات (۱) یا ماهیت است ونمایشهای (۲) او ، و عجب اینکه این مقولات دوگانه را چون نیك بنگریم یگانه اند ، درعین این که دوتاست یکی است ، ماهیت همان نمایش است ، و نمایش همان ماهیت است. ذات همان عوارض است ، وعوارض همان ذات است . اگر یك جا به نظر می‌رسد که اصل ماهیت است که مؤثر است ، وعوارض که آثار اوهستند فرع اوهستنداز طرف دیگرمی‌بینیم عوارض وآثار هم اصالت دارند ،زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود ؟ وعوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد ؟ راست است که چراغ به نظر می‌آید اصل است، وروشنائی پرتو او است اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۳) وکسانی که درحل‌معمای جهان فکر کرده‌اند ازاین جهت آن را دشوار یافته اند که به این یگانگی اثر ومؤثر پی نبرده وهمواره گرفتار این مشکل بوده اند ، که اثر با مؤثر چه مناسبت دارد؟ وعوارض ازذات چگونه برمی‌آید؟

باری درون و برون ، ظاهر و باطن ، مؤثر واثر ،حقیقت و تجلیات ، ماهیت ونمایش ، ذات وعوارض هرچه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند ، بلکه یکی هستند وچون این دو جنبه را با هم و یگانه در نظر بگیریم ، تحقق (٤) شیئی است یا شیئی متحقق است، واگر چه برحسب تقسیم عقلی دراشیاء فرض وجوب (٥) وامکان(٦) می‌توان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکاراست ،که وجود اثر برای مؤثر وهمچنین مؤثر برای اثرواجب است ، وبنابراین هرچه متحقق

---

(۱) Phénoménes (۲) Manifestation

(۳) قدما هم می‌گفتند ، ماده موضوع صورت است وصورت‌حال او است اما صورت هم مقوم ماده است .

(٤) Rélité (٥) Nécessité

(۶) Possibilité یا Contingence

است واجب است ، و چون این فقره به حکم عقل یقین شد، ادعای هگل که پیش ازاین اشاره کردیم ، که آنچه متحقق است معقول است، وآنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تعبیرات پیشینیان نزدیکتر شود، وجهه درونی حقیقت را جوهر (۱) و وجهه بیرونیش را عرض (۲) می‌نامیم ، وماهیتی که به تجلیات چندظهور می‌یابد « **شیئی** » (۳) یا « **موضوع** » (٤) وتجلیات اورا «**خواص**» (٥) می‌خوانیم.

پس جوهر علت (۶) است وعرض معلول (۷)است ، جوهرفیاض است وعرض فیض او است ، جوهر نیرو (۸) وعامل (۹) استوعرض عمل او است ، جوهرمبدأ (۱۰) ومقدمه است وعرض نتیجهٔ (۱۱)او است .به عبارت دیگر ، جهان و حقیقت آن میدان فعل (۱۲) و انفعال (۱۳) است ، ولی اگر درست بنگریم ، فعل وانفعالهم اضافی واعتباری هستند . به یك اعتبار جوهر علت فاعل است، وعرض معلول ومنفعل ، ولیکن به اعتبار دیگر به عکس است . بنابر این که اثر ومؤثر چنانکه گفتیم یکی است به اعتباری اثر است ، به اعتباری مؤثر است ، زیرا اگر علت نبود معلول نمی‌بود ، اما اگر معلول هم نبودعلت علت نمی‌شد، پس سلسلهٔ علتها ومعلولها سلسلهٔ طولی نیست بلکه دور (١٤) است ، و به این بیان روشن می‌شود که هرچندصدور معلول از علت واجب است ، اما وجوب وضرورت درقضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود، که اومختاراست وقدرت تام واختیار (۱۵) درکل است نه در ذوات مفرد ، و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست .

---

(۱) Substace — (۲) Accidenť — (۳) Chose
(٤) Objet — (٥) Propriété — (۶) Cause
(۷) Effiet — (۸) Force — (۹) Agent
(۱۰) Principe — (۱۱) Conséquence
(۱۲) Activité — (۱۳) Passivité
(١٤) Cercle — (۱٥) Liberté

این بود خلاصهٔ قسمت دوم منطق هگل ، که آن را مبحث ماهیت نامیده است، وحاصلش اینکه درمبحث اول که دیدیم وجود دو رودارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل وغیر مرتبط به یکدیگر منظور داشتیم ، همین که اینهمانی کیف و کم را به نظر گرفتیم و به یکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد . وجودرا می‌توانیم به منزلهٔ تصوربگیریم ، وماهیت به منزلهٔ تصدیق، و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست ، فقط مفهوم است ووجود وکم وکیف قشرآن می‌باشند ، و به ادراك بدوی درمی‌آیند ، و از این رو مقولات ماهیت را دوگانه انگاشتیم ، وآنها را لازم و ملزوم و درحال انعکاس (۱) به یکدیگر یافتیم .

این قسمت ازمنطق را که دیدیم ، یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق برون ذاتی خوانده است ، از آن رو که در بیان وشمارهٔ مقولات وجود و ماهیت آنها را به وجه برون ذاتی نگریسته ، و انتساب آنها رابدرون‌ذات یعنی به ذهن منظور نداشته است . قسمت سوم ازمنطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده ، از آن‌روکه مقولاتش با مناسبت و ارتباط به‌ذهن ملحوظ می‌شود ، و آن علم به چگونگی تعقل انسان است در واقع دو قسمت اول یعنی منطق برون ذاتی ، منطق به آن معنی که عموماً از این فن فهمیده می‌شود نبود ، بلکه فلسفه (۲) بود . این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هرچند باز با مسائل فلسفی آمیخته‌است جنبهٔ منطق بیشتر دارد . زیرا گفتگو ازتصور وتصدیق وچگونگی قضایا و قیاس و برهان به میان می‌آید اگرچه در این مباحث هم هگل به طریق خاص خود وارد می‌شود و تحقیقاتش از نوع سخنهائی که در منطق به آن آشنا بودیم نیست .

بهرحال در این مبحث دربارهٔ تصور و تصدیق و انواع آنها و

---

(۱) Réflexion .

(۲) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفهٔ اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفهٔ مطلق را به جای فلسفهٔ اولی آورده‌ایم و بازخواهیم آورد .

قیاس و اشکال آن و انواع برهان به اشاره می‌گذرانیم ، زیرا درآنچه با گفتهٔ پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم ، و خوانندگان درکتب منطق دیده اند . وآنچه زاید برگفته های پیشینیـــان است چندان به دل نمی‌چسبد ، وحتی بعضی مباحثش به اندازه ای تیره و تار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است ، پس حاصل مطلب را خیلی به اختصار به دست می‌دهیم .



تصور وجود و تصور ماهیت چون با هم جمع شد صورت معقول یا علم (۱) دست می‌دهد که آن تصور تام است ، و تصور چون منقسم به موضوع و محمول شد تصدیق است ، و مؤدی به استدلال (۲) یـــا قیاس (۳) می‌شود .

تصور تصدیق یا کلی‌است یا جزئی یا شخصی، ولیکن‌اگردرست تأمل شود شخصی هم متضمن‌کلیت است ، چـراکـه چون می‌گوئیم : « این‌مرد » هرچند تصوری است شخصی ، ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را ازآن‌کل درآورده‌ایم ، وچون‌می‌گوئیم، شکرشیرین است تصور جزئی شکر را درتحت تصـــور کلـــی شیرین درآورده‌ایم ، پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد ، و جمع دو متقابل در قیاس بخوبی آشکار است که مقدمهٔ کبری حکم کلی است، و مقدمهٔ صغری واسطهٔ پیوند جزئی به‌کلی است، ونتیجه محل‌اجتماع کلی وجزئی می‌باشد .

تصور یا علم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ، ظرفی بی‌مظروف است ، وبنابراین باید به‌مرحلهٔ برون ذاتی بیاید ، و شیئی یا امر متحقق بشود و می‌دانیم‌که بنیاد فکر هگل براینست، که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است ، پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می‌یابد ، ودراینجا هگل متوجه‌می‌شود به اشکالی که برسنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است

Raisonnement (۲) Notion (۱)
Syllogisme (۳)

که آنها می‌گفتند ، چون من تصور ذات‌کامل دارم پس ذات کامل موجود است ، و اشکال‌کنندگان می‌گویند ، اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمی‌کند ، اما هگل می‌گوید ، این اشکال در امور محدود وارد است ، چون محدودیت است‌که جداکنندهٔ ماهیت از وجود و تحقق می‌باشد ، ولی در امر نا محدود حقیقت از تصور جدا نیست . آنانکه ذات‌کامل‌را ازعالم تصور به‌عالم تحقق نمی‌آورند ، ازآنست‌که خدارا چیزی ازناچیزها پنداشته‌اند ، و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نا محدود را به مقام محدودیت تنزل ندادید ، در خواهید یافت که معقول متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی دررسیدن به مرتبهٔ برون ذاتی یعنی تحقق ، مراحل چند می‌پیماید ، نخست اینکه ، اجزاء‌کل فقط روی هم‌نهاده شده ، وبا یکدیگراز بیرون یااز درون مرتبط باشند ، اما هریك ازآنها شخصیت واستقلال دارند، مانند ستارگان درهیئت‌نظام خورشیدی یااشخاص ومردم درهیئت های ملی ودولتی، این مرحله را هگل مرحلهٔ ماشینی(۱) می‌نامد، بنا براینکه مانند دستگاه‌چرخهای ماشین تصور می‌شود .

دوم مرحلهٔ شیمیائی(۲) است‌که اجزاء دریکدیگرنفوذمی‌کنند واختلافات‌آنها ظاهرنیست ، ولی‌درباطن هست چنانکه در ترکیبات شیمیائی دیده می‌شود .

سوم مرحله هیئت غائی(۳) است ، یعنی هیئتی‌که غایتی از آن منظور است واجزا همه برای‌آن غایت‌کار می‌کنند، مانند هیئت‌بدن که غایتش زندگانی است ، و به اندك تأمل روشن می‌شود‌که آن دو مرحله نخستین هم بی‌غایت نبودند ، جزاینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هرمرحله نسبت به مرحلهٔ پیشین غایت ونتیجه است و نسبت به مرحله پسین مقدمه و طریق وصول به غایت است ،

---

(۱) Mécanisme (۲) Chimisme

(۳) Téléologie

هیئت ماشینی برای اینست که فعل وانفعال شیمیائی دست دهد ، و فعل‌وانفعال شیمیائی غایتش‌اینست که جان وزندگانی صورت‌بگیرد.

پس دیده شدکه تصور یاصورت یعنی امرمعقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحلهٔ وجـود بحت به مرحلهٔ زندگی رسید ، یعنی درون ذات‌به مقام برون ذاتی‌آمد، ولیکن هنوز به غایت‌آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات‌کامـلا یگانگی بیابند ، و به مرحلهٔ عقل درآیند .که‌آن صورت صور ، وصورت مطلق(۱) است ، و خودرا به درستی شناخته است ، وبرون ذاتی است‌که درون ذاتی خودرا درمی‌یابد ، ودر جنبهٔ علم حقیقت (۲) است و در جنبهٔ عمل خیر(۳) است ، واو مقولهٔ‌کامل است‌که جامع همهٔ معقولات است ، و مقابلی دربرابر ندارد .

هگل منطق خودرا دراینجا به پایان می‌رساند و مقـولات این مبحث سوم راکه بالاترین پایهٔ مقولاتند ، مقولات فلسفی می‌خواند ، و مربوط به‌آن مرحله ازتعقل می‌شمارد که انسان به حکمت و فلسفه پرداخته است ، وازهمین بیان بسیار موجز که‌کردیم نمودار می‌شود که‌منطق هگل درواقع منطق نیست ، بلکه فلسفه‌است . وهگل‌همچنان که حقیقت را به پیروی ازافلاطون صورت یا تصور خوانده است ، به روشی هم‌که در این تحقیقات اختیار کرده تاسیر عقل را باز نموده باشد ، همان نام را داده است . که افلاطون به سلوك خود درکشف حقیقت داده بود ، و آن نام یـونانی (٤) را در موارد مختلف به تعبیرات مختلف باید درآورد ، ودر این مورد بهترین ترجمه‌اش به نظرما سلوك عقل است .

پیش ازاین مکررگوشزدکرده‌ایم ؛که در فلسفهٔ هگل سیر عقل در تعقل معقولات ، همان سیروجود است در تکون‌کائنات ، اینك‌باید

---

(۱) Idée absolue (۲) La Verité

(۳) Le Bien (٤) Dialectique کـه جائی جدل ترجمه می‌شود ویا مناظره وگاه همان منطق بایدگفت .

خاطر نشان کنیم که ازبیانات هگل چنین برمی‌آید : که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و به ترکیب مقولات راه پیموده، به مقصد یعنی به کمال می‌رسد ، بلکه تصورش اینست که ، درعین اینکه سیرعقل همان سیر وجوداست، سلوك عقل ما در کشف حقیقت ، معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت راکه جامع جمیع احوال و تعینات است به قوهٔ انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل می‌کنیم ، و از آن اصل فروعی را که مذکور داشتیم برمی‌آوریم .

منطق هگل چنان‌که باز نمودیم برحسب ظاهر یك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است ، ولی درحقیقت اصل وبنیاد فلسفهٔ اواست ونگارنده با همهٔ تفصیلی‌که دادم ورنجی‌که بزدم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم ، وشاخ وبرگهای مطلب را بزنم تا منظور هگل را روشن کنم ، ازبس فکرش پیچیده است می‌ترسم درست حق مطلب را ادا نکرده‌باشم، جزاینکه نه این‌کتاب بیش ازاین گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا می‌دارم و چون باید اجمالی هم ازتحقیقات دیگر هگل به دست بدهیم اینك به‌ادای آن وظیفه می‌پردازیم .

۴ ــ فلسفه طبیعت

هر چند منطق هگل در واقع فلسفه بود ، ولیکن برحسب‌ظاهر بیان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات وموجودات ازآنها پیروی می‌کند جزاینکه ضمناً دانستیم ، تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است . پس آن اصول عقلی را چون درعالم طبیعت جریان‌دهیم فلسفهٔ طبیعت به دست می‌آید ، زیراکه طبیعت همان عقل است که صورت برون ذاتی اختیار کرده است ، و این مرحله ایست که عقل می‌پیماید برای اینکه به مقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیزهمان سلوك عقلی پیروی شود ، یعنی بر نهاده و

برابر نهاده با هم نهاده شوند و مراتب وجود را بپیمایند .

همچنان‌که درمنطق وجود بحت بسیط مبدأ گرفته شد ، و جمع شدنش با عدم کون را صورت داد درفلسفهٔ طبیعت فضا یعنی بعدمجرد مبدأ واقع شده و با زمان جمع گردیده حرکت و ماده را صورت می‌دهد وجاذبهٔ عمومی عالم درماده انفرادرا متحقق می‌سازد واجرام آسمانی تشکیل می‌یابدکه کرهٔ زمین یکی‌از آنها است ، واین‌هیئت نظام اجرام علوی مقدمه ونمونهٔ هیئت اجتماع افراد بشری است.

به عقیدهٔ هگل‌ستارگان دوردست درعالم وجود ، مرتبه ای‌عالی ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است ، و در این دستگاه هم‌هر چند خورشید مرکز است ولیکن اومرکز جسمانی‌است ، و مرکز روحانی همانا کرهٔ زمین است‌که مسکن انسان واقع شده ، از آن رو که عقل وشعور درانسان قرارگرفته است .

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحلهٔ دستگاه ماشینی است‌که تابع جذب ودفع و حرکت می‌باشد ، ازآن مرحله‌که ترقی دست داد به مرحلهٔ فیزیکی وشیمیائی می‌رسدکه قوای مختلف نور وحرارت و الکتریسیته و فعل وانفعالات درونی شیمیائی به‌کار می‌افتند وازاین مرتبه هم‌که بالا رفت به مرحله ای می‌رسد که مرتبهٔ ناقصش گیاه است ومرتبهٔ کاملش حیوان و این سیرعقل است درعالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفهٔ طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش‌کمتر طرف توجه است ، ونقص و عیبش‌بیشتر ، زیرا او هم مانندفیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود به خیال بافی ، حقیقت عالم خلقت را معلوم کند وراز جهان را بگشاید . و حال آنکه راز جهان اگرگشودنی باشد پس ازآن خواهد بودکه تفحص کنندگان به مشاهده و تجربه اسرار طبیعت را یکان‌یکان کشف‌کنند، وهگل هم این‌اشتباه را کرده است که هرچند ازترقیات علم درظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است وکافی نیست، برای اینکه فیلسوف نظر قطعی‌اتخاذ کند ایراد بزرگی‌که به هگل وارداست اینست‌که او می‌بایست برطبق

اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را ازعقل که مبدأ کل است ، مانند نتیجه ازمقدمه درآورد ، وچگونگی عبور امر مجردرا به امر مادی باز نماید ، و اینکار را نکرده است درصورتی که اظهار عجز هم نمی‌نماید و به روی خود نمی‌آوردکه بیانش متضمن طفره است ، ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجهٔ منطقی علت عقلی است که درمنطق بحث می‌کردیم .که آن علت یعنی عقل به منزلهٔ مقدمه بود در قیاس ، وجهان نتیجهٔ آن مقدمه است .به‌عبارت دیگرجهان امری معقول است پس‌از عقل برمی‌آید ، تفاوت دراینجا است که مقولاتی که درمنطق بحث می‌کردیم کلیات محض بودند، یعنی کلیت تام داشتنداما کلیاتی که در فلسفهٔ طبیعت می‌یابیم جنبهٔ جزئیت هم دارند ؛ آنها عقلی صرف بودند اینها به حس هم در می‌آیند . به قول پیشینیان هر دو معقولاتند ، اماآنها معقولات دومی بودنـد و اینها معقولات نخستین می‌باشند ؛ آنها متبوع بودند واینها تابعند.

ادعای هگل شاید درست باشد ، یعنی جهان محسوس امـری معقول و نتیجه ومخلوق عقل باشد ، اما بنای هگل براین بود ؛که مقولات را درجه به درجه از یکدیگر بیرون آورد ، و دراین مورد این‌کار را نکرده و به طفره گذرانیده است .

با این حال چون هگل مردی فکور وصاحبنظر بوده به نکات دقیق توجه نموده ، ونمی‌توان گفت ، در فلسفهٔ طبیعت تحقیقـاتش یکسره باطل است ، مثلا متذکر شده است که هرجانداری آئینه‌تمام نمای جهان است وگیاه که در عالم حیات در مراتب پست است ، هر جزئش یك فرد تمام شمرده‌می‌شود ، چنانکه هرشاخهٔ درخت به‌منزلهٔ یك درخت تمام است وهرگیاهی مانند قبیلـه ایست ، وهـر درختی همچون بیشه ایست ، و مخصوصاً درباب مرگ افراد توجهات‌دلپسند دارد ، چه ، مرگ لازمهٔ شخصیت و انفراد افراد است ، و در واقع مغلوبیت افراداست درمقابل دشمنان داخلی وخارجی، ونتیجهٔخود-خواهی شخصی است که قانون طبیعت می‌باشد ، وشخص بـرای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلك می‌سازد ، لاجرم به کیفر این خودخواهی گرفتار می‌شود وعقل‌کل برای بقای وجـود

حقیقی آن وجود مجازی موقت را دفع می‌کند، درواقع مرگ‌نمایش عجز ماده است از اینکه به درستی جلوه‌گاه حقیقت شود ،پس‌مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است ، شخص خودرا سمندروار مـی‌سوزاند تا ازخاکسترش دوباره بزاید ، وچون نیك بنگری ، دوام‌و بقاء روح را است وجریان امور جهان سرگذشت رهائی روح ازقیدو بندهای جسمانی است، وآزادی حقیقی او همانا به هوش‌آمدن است که خود را بشناسد ودریابد که جزاو چیزی نیست .

۴ ـ فلسفهٔ‌روح

پس سیر درعالم طبیعت برای اینست که ؛ عقل به خـود بیاید و آزاد ومختار ومستقل شود ، ودراین سیر سرانجام به مرحلهٔ حیوانی می‌رسد که کمالش درنوع انسان است ، و دراین مرحله است که عقل به درستی ازخود باخبر می‌شود ولیکن این منزلت راهم درآغاز در نمی‌یابد وباید منازل به پیماید و آنچه در فلسفهٔ هگل «فلسفهٔ روح» خوانده می‌شود تاریخ انسانیت است . یعنی سرگذشت سیری که نفس انسان می‌کند برای اینکه عقل به معرفت خـود ، یعنی شناخت کل حقیقت وجودوبه‌عالم اختیار واستقلال برسد، ودرواقع کل فلسفهٔ‌هگل همین سرگذشت روح یاعقل است .

فلسفهٔ روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله منقسم‌نموده است مرحلهٔ روح درون ذاتی(۱) مرحلهٔ روح برون ذاتی(۲) مرحلهٔ روح مطلق (۳)

مرحلهٔ روح درون ذاتی احوال انسان است در حال انفراد ، و درموقعی که چندان از حیوانیت بالانرفته ، وبه حال طبیعی‌است ، از یکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی ومکانی و محیطی ، و

---

(۱) Esprit subjectif
(۲) Esprit objectif
(۳) Esprit absolu

از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هـواهای نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمو می‌کند و متخلق به اخلاق و عاداتی می شود وفهم وشعوری اجمالی در می‌یابد ، و خود را شخص مستقل و مختار می‌پندارد و «من» می‌شود ، اما غریق عالم خود خواهی ومائی و منی است ، بادیگران مطلقاً در جنگ است و هر نفسی می خواهد نفوس دیگر را دفع کند ، یابندهٔ خود سازد ، و غافل است از اینکه «من» آزاد ومختار نمی‌شود مگراینکه در امر زندگانی با دیگران شریك گردد ، وآزادی خود را به‌آزادی‌آنها محدود سازد .

دراین مبحث هگل احوال انسان وبروز وظهور قوای دماغی و عادات واخلاق واعمال مختلف اورا تفصیل می‌دهد چنانکه شرح آن دراینجا میسر نیست وضرورت هم‌ندارد .



اما مرحلهٔ « روح بـرون ذاتی احوال افراد انسانی است » در مناسبتش باعالم خارج وبا افراد دیگرکه خـودرا شخصی می‌یابد و حقوق واختیارات برای خود قائل می‌شود و خـود را مالك اموالی می‌داندکه حق انتقال آنها را به دیگری دارد . و انتقال و دادستد برحسب رضای طرفین ومتضمن عقد وقرار داد است ، پس تصور حق وضابطهٔ فوق اراده‌ها وهوا های اشخاص پیش می‌آیدکه چـون ارادهٔ شخصی با آن مصادم شود وآن را مختل سازد ، جـرم و گناه شمرده می‌شود و مستوجب کیفر ومجازات می گردد ، وبه‌عقیدهٔ هگل‌مجازات برای تأدیب نیست ، بلکه جبران نقض حق‌است ، پس دربعضی‌مواقع اعدام شخص هم در مقـام جزا روا باشد ، به خلاف عقیدهٔ بعضی که مجازات را برای تأدیب می‌دانند ، و بنابراین اعدام را در سیاست کاربی‌بنیاد می‌شمارند .

چون منافات میل وارادهٔ شخص باحق ، یعنی‌ارادهٔ کل از میان رفت وارادهٔ نفس باقانون وحق منطبق و موافق شد ، اخلاق ونیکی کردار می‌شود . پس حق‌که امری برون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی‌شد اخلاق خواهد بود . در اخلاق عمل‌که بیرونی

و پدیدار است تنها منظور نیست ، نیت که پدیــدار نیست و درونی است معتبر است . اخلاقی آنست کــه دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد ، و نفع و سود را تابع خیر سازد .

در هرحال حق ضابطهٔ مناسبات مردم است در هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری یعنی مدنیت ، وحاکم برآنست وکمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست وصورت نمی پذیرد ، مگر در مدنیت ، پس هیئت اجتماعیه باید برافراد حاکم ومطاع باشد (مقصود اززندگانی شهری ومدنیت اعم ازشهر و روستا است) .

مقدمهٔ هیئت اجماعیه وزندگانی شهری ، هیئت خانــواده است که مبتنی برازدواج زن ومرد و تشکیل عائله می‌باشد ، وچون اصل مقصود ومایهٔ کمال و سعادت انسان درزندگانی اجتماعی شهری‌است ، مقررات‌ازدواج وخانواده باید بامصلحت‌آن زندگانی موافقت داشته باشد این است که شهوت رانی وفسق‌وفجور که اصول ازدواج واستحکام خانواده را مختل می‌کند ناشایسته است ، واگرشیوع یا مایهٔ فساد و انحطاط است ، وبه مسئلهٔ چگونگی ازدواج وآسانی ودشواری طلاق ونظایراین امورباید بااین نظرنگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور ودولت صورت می‌گیرد که اودر ضمن رعایت احوال افراد ، نظرش به غایت‌کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی ومعقول است ؛ که‌آن عین‌آزادی و اختیار است و حصول این مقصود راکه نفع‌کل است ، برنفع افراد مقدم می‌دارد و اگرلازم‌شود افرادرا فدای‌کل می‌کند ، ازهیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن به همین غایت بود ، امادولت مرحلهٔ بالاتر ازآنست، ومنافع دولت ، یعنی هیئت‌کلی بامنافع‌اشخاص منافی‌نیست، زیرا افرادهم نمایندهٔ جزئی‌از همان امر معقولندکه هیئت‌کلی مظهر تام آنست .

پس‌صورت یافتن‌دولت نتیجهٔ هواهوس‌کسی ، یاقرارداد ومواضعه میان‌کسانی برای حفظ منافع آنان‌نیست، بلکه‌امری معقول‌وضروری برای رسیدن به غایتی عالی‌است واز این جهت است که مقدس است و

باید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت ومطاع بودن آن وعدم دخالت افراد در وظائف آن ومستهلك بودن منافع افراد در منـــافع عمومی قائل شده است ، عقاید اورا استبدادی به خـــرج داده است . ولیکن به عقیدهٔ هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانـــون اساسی باشد ، و مرکب از هیئت قانون گزاری و هیئتی که اجرای قانون کند ، و دادگزاری نیز یك وجه از اجرای قانون است . هگل در تشکیل هیئت قانـــون گزاری معتقد به اکثریت آراء عمومی نیست، وطبقات واصناف ملت‌را مبنای تشکیل آن هیئت می‌دانـــد ، وآن مظهر و اداره کنندهٔ افکار عامه خواهد بود .

حق اینست که ، هر دولتی از یك ملت یگانه ساخته شود ، یعنی از مردمی که زبان ودین و عادات و افکارشان یکسان باشد ، و هر دولت به منزلهٔ یك شخص است ، پس چنـــانکه اشخـــاص نسبت به یکدیگر مستقل می‌باشند دولت ها هم نسبت به یکدیگر باید مستقل باشند ، جز اینکه برتر از افراد هر ملت دولتی هست کـــه اقتدارش اختلافات آنان را تسویه می‌کند ، و میزان تسویهٔ اختلافات قانـــون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهـــدارندهٔ آنست ، ولیکن برتر از دولتها اقتداری نیست وقانون بین‌الملل غیرازآنچه دولتها به مـــوجب قرار دادها و پیمـــان نامه ها میان خـــود توافق می کنند وجـــود نتواند داشت ، بنابر این برای رفـــع اختلافات به‌جز جنگ چاره‌ای ندارند و صلح دائم فکری باطل است وصورت پذیر نیست .

چون وجود دولت ناگزیر است ، و دولت برای انجام وظیفه و رسیدن به غایتی که ازآن منظور است بایـــد مستقل باشد ، و غایت وجود دولت برتراز غایت وجود افراد است ؛ پس هنگام جنگ افراد باید از خود بگذرند وجان ومالرا فـــدای استقلال دولت کنند ، اما دولت‌ها همان‌گاه که با یکدیگر در جنگ هستند باید هریك به یاد داشته باشند که با دولتی دیگر جنگ دارند نه با اشخاص و افرادآن

دولت ، وبنابراین باید حقوق آن افرادرا ازجان ومال و خانواده وغیرها محترم بدارند .

در این ابواب عقایدهگل به راستی شگفت‌آور است ، چنانکه عقیده داردکه جنگ گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حس را هم داردکه نمی‌گذارد همت وغیرت مردم سست شود ، ونتیجهٔ آن قاطع است، یعنی دولتی‌که غالب می‌شود ذیحق‌است وهمیشه آن دولت سرانجام غالب می‌آیدکه بیشتر نمایندهٔ امرمعقول است ، وبه سبب اظهاراین نوع عقاید است‌که گفته‌اند هگل زور را حق می‌داند.

درهر حال به عقیدهٔ هگل هردولتی موقتاً یك اندازه ازامر معقولی راکه غایت وجوددولت است صورت می‌دهد، وچون گشت زمانه آن صورت راکهنه وفرسوده ساخت صورت دیگرمی‌گیرد، و به اینطریق روبه‌کمال می‌رود ، واین نتیجه به واسطهٔ کشمکش دائمی دول با یکدیگر حاصل می‌شودکه هرقومی وجودش مرحله ای از مراحل سیر امرمعقول است ، وغلبهٔ قوم دیگربرای اینست‌که آن‌امر معقول به مرحلهٔ دیگرکه به غایت ومقصد نزدیکتر است برسد ، پس همان‌سیری‌که عقل در استخراج مقولات یکی پس ازدیگری داردکه آن را منطق نامیدیم اقوام هم‌که وجه برون ذاتی عقل‌می‌باشند ، نظیر آن سیری می‌کنندکه تاریخ می‌نامیم . پس آنچه به ظاهر کشمکش اقوام وملل و دول است ، درنظر حکیم دنبالهٔ سیر و سلوك عقل است ، غلبهٔ قوم برقوم دیگر غلبه حق است برباطل ، ولیکن حق اضافی و نسبی که در این سیر وسلوك همواره به حق واقعی و مطلق نزدیك می‌شود . درهرزمان قومی مظهرحق بوده وغالب آمده است ، وچون درتاریخ به نظر عبرت بنگریم این فقره را می‌بینیم‌که وقتی دورهٔ ملل‌مشرق بوَد وزمانی دورهٔ یونانیان وورومیان ، سپس

دورۀ اقوام ژرمن یعنی آلمان در رسید (۱) که ملل ودول جدیدرا بهوجود آورده اند وغایت مطلوبی که از وجود دولت درنظر است به واسطهٔ این دول به درستی حاصل شده، وعقل درزیرپرچم این‌دولتها به خود پی برده واستقلال واختیار خویش را دریافته، و در مدارج کمال سلوك می کند.



با اینهمه آخرین مرحلهٔ سیرانسان دروصول به غایت مطلوب، یعنی خودشناسی وخود مختاری، مرحلهٔ زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست. چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود، زیرا که از خارج به انسان می‌رسد، اما بالاتر از مرحلهٔ برون ذاتی هم مرحله ای هست که آن روح مطلق نامیده شده است، ودرآن مرحله روح محکوم روح است وبس، و امری خارجی به او فرمان نمی‌دهد. دو مرحلهٔ پیشین یعنی روح درون ذاتی وبرون ذاتی هریك دارای یك‌جنبه ازامر معقول می‌باشند، و یك طرفی هستند، درمقام درون ذاتی همه ازجنبهٔ بیرونی غافل وبه خود مشغولیم، درمقام برون‌ذاتی همه مشغول به غیر وازخود غافلیم وبه‌کمال‌وقتی می‌رسیم که این دوجنبه را ترکیب کنیم، وجامع‌شویم، ازبیرون به درون برگردیم، اما درون متوجهٔ بیرون، و بیرون نمایندهٔ درون باشد منظور همان ناظر باشد، وناظر جزخودچیزی نیابد. به عبارت دیگر: مرحلهٔ روح مطلق مرحلهٔ علم به ذات‌مطلق است، ازآن رو که روح‌مطلق وذات مطلق‌یکی است. واین مقام، مقام

---

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که «فلسفهٔ تاریخ» نام دارد، وبیان کرده است که تمدن از مشرق آغازکرده درچین وهند وایران مراحل پیموده به یونان وروم رسیده است، در کتاب مزبور شرح مفصلی به ایران تخصیص داده، و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحلهٔ‌تاریخی واقعی شده دولت‌هخامنشی بود، وسیربشر به جانب غایت مطلوب، یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است.

اختیار تام وعدم تناهی است ، زیرا چون غیراز خود چیزی نیابیم حدی درکار نخواهد بود ،ومحدودکننده‌ای نیست که حدی و اجباری درمیان بیاورد ، پس درمی‌یابیم که عدم تناهی واستقلال واختیاریك امرواحد است ، وحق است وروح مطلق وذات مطلق است .

درمرحلهٔ روح مطلق هم چندمنزل است که باید پیموده شود ، تا وصول به غایت و مقصد دست دهد ، نخست صنعت (۱) است ، دوم دیانت (۲) است ، سوم علم وحکمت (۳) است ، والبته این مقامات همه متکی برمقامات پیشین است که درمراحل درون ذاتی وبرون ذاتی پیموده شده وبیانش راکرده ایم . صنعت یا هنرکه موضوعش زیبائی است امرمعقول ذات مطلق را به صورت محسوس جلوه‌می‌دهد، علم وحکمت که موضوعش حقیقت است ، امر معقول و ذات مطلق را به وجه معقول صرف دره‌ی‌آورد که منتهای کمال است . دیانت که موضوعش خدا است ، مرحله ای است میان این دو که از محسوس تجاوزکرده ، وهنوز به معقول صرف نرسیده است . زیبائی و خدا و حقیقت هرسه وجوهی ازذات مطلقند ، وبنا براین صنعت ودیانت و حکمت مراحل‌مختلف روح مطلق می‌باشند، که مرحلهٔ وصول به غایت مطلق است .

گفتیم ، مرحلهٔ نخستین از روح مطلق صنعت وهنر است، یعنی آثاری از انسان که زیبائی را نشان می‌دهد ؛ ازآن روکه زیبائی وجهی ازحقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است ، زیبائی چیست ؟ هرگاه امور چند به یکدیگر مرتبط باشند ، و مجموع آنها شیئی واحدی تشکیل دهد، که بدون آن اجزا ناقص وبی معنی بوده ، و اجزا نیز جز درآن مجموعه خالی ازوجه باشند ، به عبارت دیگر ، آن مجموعه امری متناسب ومعقول باشد زیبا خواهد بود ، و هر چه اجزا به یکدیگر بیشتر مرتبط ووحدت مجموع کاملتر ومتناسب ترو معقول تر باشد ، زیبائیش بیشتر است . مثلا طبیعت یعنی جهان‌چون

Religion (۲) Art (۱)

Science et philosophie (۳)

یکی از مظاهر امرمعقول است زیبا است ، اگرچه در حال جمادی باشد . اما گیاه چون معانی کـه شرط زیبائی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است ، و ازآن زیباتر جانوراست چون باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است ، وانسان‌که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر ازموجودات دیگر است ازهمه زیبـاتـر است ، ولیکن انسان هم چون جسم است نمی‌تـواند بکلـی از رنگ تعلق آزاد باشد ، و آزادی مطلق شایستهٔ روح یا عقل است‌که زیبـائیش دربالاترین درجه است .

انسان این قوه وقریحه را داردکه معنی و امر معقول (۱) را به صورت زیبائی محسوس درمی‌آورد ، واین عمل صنعت یاهنر است. پس آثار هنری انسان جسم یاتن یا ماده یا صورتی (۲) داردامری است بیرونی وکثرت را متحقق می‌سازد ، وروح یا معنی یامضمونی داردکه امری درونی است ووحدت را تحقق می‌دهد ، معنائی که در صورت مصنوع جلوه‌گر باید بشود آنست‌که کمال مطلوب (۳)صنعت می‌نامند ، وآن بالذات مطلوب است وغایت است ، نه طریق وصول به غایت ، زیراکه باید مستقل وبی نیاز باشد.

هگل برسبیل عادت خود درصنعت هم سه مرتبه قائل‌شده است. یکی‌صنعت شرقی (چینی وهندی)که دراو ماده غلبه دارد ، و معنی دراو ضعیف و به‌کنایه (٤) است، دوم صنعت یونـانی و رومی ، که معنی دراو ظاهر؛ آشکار است (صنعت ایرانی‌قدیم میانهٔ صنعت‌شرقی وصنعت یونانی است) سوم صنعت جدید ،که در آن معنی بر صورت غلبه دارد . انواع صنعت را هم به ترتیب لطافت مـواد چنین شماره می‌کند ؛ نخست صنعت ساختمان (٥)که در او سنگ وگل ومانند

---

(۱) Idée (۲) در اینجا صورت به اصطلاح ادبی است که مقابل معنی است .

(۳) Idéal (٤) Art Symbolique

(٥) Architecture

آنها به‌کار است و مصالحش درشت وزمخت است . دوم صنعت پیکر تراشی(۱) که هرچند آن‌نیزمواد و مصالحش سنگ فلزاست به‌لطافت نزدیکتر است . سوم صنعت پیکر نگاری (۲) که موادش رنك است وبسی لطیف‌تراز مصالح ساختمان وپیکر تراشی است . چهارم صنعت نوازندگی (۳) که ماده‌اش نوا وآواز است و لطافتش دلنواز . پنجم صنعت شعر(٤) که ماده‌اش سخن است ، یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی‌که صورتش به معنی از همه چیز نزدیکتر است ، وآن جامع همهٔ صنایع دیگر است ، و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافی‌هائی که هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز نمائیم ، سخن دراز میشود . برویم بر سر مرحلهٔ دوم از روح مطلق که دیانت می باشد .

فراموش نشودکه همهٔ این عوالم‌که می‌پیمائیم ، سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف ،که از عوالم جسمانی آغازکرده وباید به عالم روحانی وعقلانی صرف انجام‌یابد ، ودراین سیروسلوك ازعوالم جمادی ونباتی وحیوانی (فلسفهٔ طبیعت) گذشته به‌عالم‌انسانی رسیدیم ،که زندگانی روحانی‌را آغاز می‌کند ، وابتدا درمرحلهٔروح درون ذاتی ، یعنی شخصی قدم گذاشته کم‌کم به مرحلهٔ روح برون ذاتی، یعنی نوعی واجتماعی رسیده وسرانجام وارد مرحلهٔروح مطلق شدیم ، ودانستیم‌که دراین مرحله تجلی‌ذات مطلق درنظرانسان ابتدا به صورت زیبائی محسوس جلوه کرده ، که آن را در تخیلات صنعتی دریافتیم ، اینك باید از تخیلات (٥) تجاوزکرده به تصورات برسیم ، و مراد هگل از تصور (٦) در اینجا ادراکی است‌که حسی

Peinture (۲) Sculpture (۱)

Poésie (٤) Musique (۳)

Imagination, Images (٥)

(٦) دراینجا تصور ترجمهٔ Représentation است‌که به‌خلاف بسیاری ازمواضع دیگرکه idée را تصور ترجمه‌کرده‌ایم ، ولی‌برای این معنی‌هم بهتراز لفظ تصور چیزی نیافتیم .

نباشد، اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد . این مرحله مرحلهٔ دیانت است که تجلی‌حقیقت را امری‌زمانی می‌پندارد، و خلقت و خالق و مخلوق به تصور می آورد ؛ خلقت را نحوی از صنعت وخالق را صانع می‌داند ، وقیاس به نفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار ، و اگرذوقش لطیف‌تر باشد نوازندمو نظم کننده می‌خواند .

درمراحل دیانتی نیزمانند امور دیگر هگل بیانات مفصل‌دارد که از ورود درآنها باید خودداری کنیم ، هرچند حیف است زیرا اگر به اجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمی‌شود و تفصیل هم که از گنجایش این کتاب بیرون‌است. انواع‌مهم ادیان را از اقسام‌بت‌پرستی گرفته به برهمنی وبودائی ، وربالنوع پرستی‌یونانی ورومی، و کیش زردشتی و موسوی وعیسوی می‌رسد ، ویکان یکان موضوع تحقیق‌قرار داده خصوصیات وطبایع آنهارا برمی‌شمارد، والبته مسیحیت رابرتر وکاملتر از همه می‌پندارد ، واز این امر به عقیدهٔ مابا کی نیست چون اسلام راکه هگل دراو وارد نشده است ؛ اگر به قشرش نظرکنیم از انواع دیانت‌است اما اگربه حقیقت وروحش بنگریم منطبق‌باحکمت می‌شودکه به عقیدهٔ هگل آخرین منزل سلوك عقل در مراحل روح مطلق است .

به عقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است ، با اینهمه چون دین است در مرحلهٔ تصور است ، یعنی عقلی ومجرد صرف نیست ، و با تخیل مناسبتی دارد و آنکه ما را به مرحلهٔ عقل مجرد رهبری می‌کند حکمت‌است،که معلوم می‌نمایدکه عقل مجرد همان ذات مطلق است، وچون‌انسان به قوهٔ عقل این‌امررا درك می‌کند، پس درحکمت تایك‌اندازه عاقل ومعقول اتحاد می‌یابد .

هگل درتاریخ فلسفه هم‌کتابی داردکه بسیار قابل توجه است ، و سیر عقل انسان را در وصول به حکمت تام بیان می‌کند ، و در این‌کتاب نیزمانند مباحث دیگر مراحل سه‌گانه را از دست نداده ، حکمت شرقی وحکمت یونانی وحکمت جدیدکه به عقیدهٔ او آلمانی

است، باخصایص وچگونگی آنها تفصیل می‌دهد وفلسفهٔ خودرا دراعلی مرتبه می‌نشاند.

چون می‌خواهیم بیان فلسفهٔ هگل را به پایان برسانیم، آنچه‌را که البته خوانندگان خود دریافته‌اند توجه می‌دهیم، که بزرگترین عیب که براین دانشمند گرفته‌اند همان فروری است که دربارهٔ فلسفهٔ خود وبرتری قوم خویش برهمهٔ اقوام دارد، که با آنکه به تحول و سیر ارتقائی جهان به خوبی متوجه است، چنین می نماید که علم وحکمت و تمدن قوم‌خودو کمالش را به‌آخرین‌مرحله رسیده می‌گیرد. بعضی ازنقصها واشتباهاتی راکه درتحقیقات اوهست، درضمن بیان فلسفه‌اش اشاره کردیم. ونیز خاطرنشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریك است، خاصه که درمعانی الفاظ به اصطلاح قوم‌مقید نشده است، ودربیانش بلکه درفکرش تکلف بسیار است.

با اینهمه فلسفهٔ هگل درافکار تأثیر قوی داشته، وشك نیست که درتفکر وتعقل مقتدر وپرمایه وصاحبنظر بوده‌است، آنچه ازفلسفهٔ اوفراموش نبایدکرد نخست، سلوك عقلی اواست که به قاعدهٔ برنهاد و برابر نهاد و هم نهاد، ومراحل سه‌گانهٔ مقولاتی‌راکه قائل شده از یکدیگر استخراج کرده؛ وازپست ترین پایه که هستی بحت باشد به بالاترین مرتبه، یعنی ذات مطلق رسیده است. واین اصل در کلیهٔ فلسفهٔ او حکمفرما است. اما چون درست بنگریم ازعقل یعنی‌ذات مطلق آغازمی‌کند، وسرانجام باز به ذات مطلق می‌رسد و به وجهی معنی هوالاول والاخر را روشن می‌سازد و به فلسفه اش صورت دایره ودوررا‌می‌دهد. دوم، توجه به این معنی است که هرچه هست عقل است که هرلحظه به شکلی بت عیار برآید، وآنچه واقع است معقول است وآنچه معقول است واقع است (هرچند رندان اشکال می‌کنند که پس چرا امور عالم اینقدر نا معقول است) سوم، که در واقع نتیجهٔ فقره دوم است، بیان او در وحدت وجوداست؛ اما نه آن وحدت وجودی که «همه خدائی» (۱) بایدگفت، وهگل از آن مخصوصاً تبری می‌جوید که در واقع اشتباه یا مغالطه ایست که عوام دربارهٔ وحدت

---

(۱) Panthéisme

وجودیان می‌کنند، و نه آن عقیده که درمعنی انکاروجودباری است(۱) ومنتهی به مادیت می‌شود. و نه آن عقیده را دارد که خدا راوجودی درمقابل موجودات بداند. در واقع زبان حال هگل اینست: که خدا در جهان نیست جهان در خدا است، او کل است و حقیقت است، و جهان که تجلی اواست جزء اواست چهارم، چیزی که از فلسفهٔ هگل به خوبی برمی‌آید توجه او است به مسئله تحول. که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست، گردیدن وشدن است. اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی وارتقائی که به مرور دهور روی می‌دهد نیست، چه آن بحثی است که هرچند در اوائل سدهٔ نوزدهم ظهور کرده، بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود، عنوان‌شدنش به درستی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بوده است. چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد.

بخش چهارم

شوپنهاور

۱ـ احوال او

«آرتور شوپنهاور» (۲) درسال ۱۷۸۸ دردانتزیك (۳)زاده است، پدرش تاجر و با بضاعت بود، اما اورغبتی به تجارت‌نداشت، وتحصیل علم را خوشتر دانست، چون به هفده سالگی رسید پدرش درگذشت. مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت، وبه‌زودی مادر وپسر از هم جدا شدند، در واقع شوپنهاورمهر مادری نچشیده، والبته این امردر احوال وعقاید او تأثیرداشته است. باری تحصیلات خود را به انجام رسانید سپس باگوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت، وبه سبب آشنائی بایکی ازمستشرقین، ازعقاید هندوها

---

(۱) Athéisme

(۲) Arthur Schopenhauer

(۳) Dantzig

آگاه شد و نسبت به « بودا » و تعلیمات بودائی اعتقاد تام دریافت . به تحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت ، اما طالب نام وشهرت بود . خواست معلمی کند حوزهٔ درسش رونقی نیافت و او آنرا برمخالفت باطنی هگل حمل کرد . در سی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست « جهان نمایش و اراده است » (۱) اما کتاب هم طرف توجه نگردید ، وشوپنهاور از فضلای معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت به او نکردند و ترویجی که می بایست بکنند به عمل نیاوردند، طبیعتی بی آرام ومتزلزل و پرسوء ظن داشت، وعصبانی بود ، متأهل نشد و زندگانی را به تنهائی بسر برد ، دو سه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود ، وفقط بعضی توضیحات وافاداتمی کرد درهفتاد ودوسالگی به مرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده وکم کم اشتهار یافته بود ، وپس ازمرگ اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور ازحکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔخوبی بود ونگارشهایش مفهوم ودلپسند است .

۲- درآمد فلسفهٔ شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم ، شوپنهاور از حکمای معاصرخود رنجش داشت ، وازآنها مخصوصاً از هگل سخت بدگوئی می کرد ومی گفت: اینان فلسفه‌را مایهٔ معاش دانسته و خادم دین و دولت ساخته‌اند ، به فلسفه زیست می کنند نه‌برای فلسفه ، ونیز می گفت ، مردم‌ازخواندن کتابهای کانت برآن شدند که سخن هرچند پیچیده و تاریك باشد ممکن است بیمعنی‌نباشد ، فیخته وشلینگ ازاین امر استفاده کردند ودر فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند ، اما نهایت جسارت را در

---

(۱) به‌زبان فرانسه :

Le monde comme volonté et représentation

یاوه گوئی هگل نشان داد ، وچنان عبارات عجیب بیمعنی بهم بافت که تا آن زمان جزدر تیمارخانهٔ دیوانگان شنیده نشده بود .

البته یك اندازه ازاین عیب جوئیها مخصوصاً درچگونگی بیان آن فیلسوفان حق است ، اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که ازایشان داشته‌است ، ازاینکه به‌او اعتنا نکرده وترویج ننموده وشاید باطناً مخالفت هم‌کرده باشند ، وگرنه خود شوپنهاور درمشرب فلسفی ازآنها چندان دور نیست ، وبه وجهدیگر وعبارت بهتر ، مذهبش اصالت تصور و وحدت وجوداست ، ومی‌توان گفت ، تعلیمات معاصران پیشقدم اومخصوصاً فیخته درعقایدش تأثیر عمده داشته است ، اما خود او ادعایش این‌است‌که حقیقت را از افلاطون و کانت وبودا دریافته است . و خود را وارث حقیقی کانت می‌داند ، اما براو اعتراضی‌هم دارد که پس‌ازآنکه به‌آن خوبی‌تحقیق کردکه جهان وهرچه در اوهست عوارض وحوادث است ، وآنچه ما ادراك می‌کنیم مصنوع ذهن خودمان است ؛ باز قائل به وجود ذوات شده‌است ازجهت اینکه عوارض‌وظواهرمعلول‌ذاتی می‌باشند که‌موضوع و ظاهرکننده آن عوارض و ظواهر باشند ، در صورتی که خود کانت معلوم کرد که علیت یکی از مفاهیمی است که ساختهٔ ذهن‌است ، واز امور قبلی است . پس‌اگر علیت مخلوق ذهن است ، چرا باید حوادث را معلول بدانیم ؟ ودنبال علت‌آنها باشیم ؟ واگرحوادث را معلول می‌دانیم ووجود ذوات راکه علت آن حوادث باشندواجب می‌شماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بینداریم ؟ از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگرگذشته ، شوپنهاور نسبت به‌کانت ارادت صادق دارد ، ودر بارهٔ او می‌گوید ، آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسی‌که مبتلا به آب مروارید باشد ، چشمش را عمل کنند اما کسی‌که آب مروارید از چشمش برمی‌گیرند محتاج بعینك است ، و شوپنهاور مدعی است که آن عینك را ساخته ، یعنی فلسفه‌ای راکه دردنبالهٔ فلسفهٔ کانت می‌بایست تأسیس‌شود ، یافته است ، زیرا

که فلسفه (۱) برای انسان امری تفننی نیست ضروری است ، انسان میخواهد آغاز وفرجام خود را بداند وبه این امر نیازمند است و همین نیازمندی است که جائی دیانت‌را تأسیس می کند ، وجائی فلسفه را ، ودیانت همان فلسفهٔ عامه است . واز این‌هردو یك منظور در نظر است ، فقط راه دوتااست وبدبختی اینست که کسانی که رهبری راه را اختیار می کنند این‌عمل مقدس را مایهٔ حیثیت و معاش خود می سازند ، و بنابر این رهبری ایشان مشوب می گردد و رهروان سرگردان وگمراه میشوند ، پس فلسفه برای انسان ضروری است جزاینکه فلسفهٔ صحیح آنست ، که فقط حقیقت جهان و آنچه را در ورای عوارض و حوادث است معلوم کند ، زیرا دنبال کردن این که جهان ازکجا آمده وکجا میرود وچرا آمده‌ایم و چرا میرویم کاری است بیهوده وماورای آن‌دسترس نیست ، آنچه می‌توانیم بجوئیم اینست که جهان چیست ؟ وما چیستیم ؟ آنهم نه به لفاظی وخیال بافی که همه گفتگو ازذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس ووجود و ماهیت ، و مانند این چیزها باشد ،که یاامور منفی‌هستند یا معنی ندارند بلکه به وسیلهٔ تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۲) که برای درك حقیقت جزاین وسیله‌ای نیست ، واگر بگویند این معلومات از فن‌طبیعیات حاصل میشود ، و حاجت بـه فلسفه ندارد اشتباه است ، طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد ، و گرنه فقط علم به عوارض خواهد بود وحقیقت بدست نمی‌آید . ازاین گذشته فلسفه برای‌یافتن بنیاد اخلاق لازم است .

---

(۱) فلسفه دراینجا ترجمهٔ متافیزیك است ، یعنی فلسفهٔ اولی یا حکمت علیا که قدما آن را بعد از طبیعیات قرار میدادند ، و متافیزیك دریونانی یعنی بعدازطبیعی واینکه بعضی آنرا ماوراءالطبیعه کرده‌اند درست نیست .

(۲) یعنی خواه مشاهده وتجربه درامور درون ذاتی‌یعنی‌مربوط به‌نفس باشد خواه دراشیاء خارجی وامور برون ذاتی .

پس به عقیدهٔ شوپنهاور فلسفه جهانشناسی است(۱) نه خداشناسی (۲) ولیکن معنی این‌سخن این نیست که شوپنهاور مادی است، زیرا که او تقسیم وجود را به ماده وروح نیز بیجا می‌داند ومی گوید : نه روح معنی دارد و نه ماده ، روح بی ماده کجا است ؟ و مادهٔ بی روح کدام است؟ (۳) پس جهان را نباید به جهان مادی و به جهان‌روحانی منقسم کرد ، بلکه باید گفت ، جهانی است حقیقی (٤) و جهانی است تصوری ونمایشی(٥) وروشن شدن این معنی بسته به اینست که اندکی به تفصیل بپردازیم .

۳ ـ اجمالی از فلسفهٔ شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز می‌شود « جهان تصور من است » و مقصودش از جهانی که تصور من است ، جهان عوارض و حوادث است که به حس و شعور و ادراك می‌شود ، این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است ، که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) و این فقره بنابر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی ، چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود ، و فلسفهٔ هندیها نیز این معنی را تأیید

Théologie (۲) Cosmologie (۱)

(۳) قدما حرکات وعوارضی که درموجودات بیجان روی‌می‌دهد منسوب به قوه‌ای می کردندکه آن را طبیعت می‌خواندند، و آنچه در جانداران دیده می‌شود ناشی‌ازنفس می‌دانستندکه درگیاه نفس‌نباتی، و در جانوران نفس حیوانی و در انسانی نفس انسانی یا نفس ناطقه می‌نامیدند شوپنهاور طبیعت و نفس‌را یك عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد وازاینجهت نزدیك به لایبنیتس است .

Idéal (٥) Réel (٤)

می کند . ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است ، جز این که تن همانا برون ذات نزدیك و بی واسطه است ، وچیزهای دیگر برون ذات دور و با واسطه می باشند (به واسطهٔ تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه ، جهان نیست جز مادهٔ متغیر که ظهور و بروزش به تأثیر و تأثر یعنی علیت است ، وآن در زمان و مکان واقع می‌شود، پس وجود جهان چنانکه در نظرما جلوه‌گر است سه عنصر دارد : اول علیت (ماده) دوم زمان ، سوم مکان .

اما علیت نیست مگر مفهومی از مفهومها که ذهن انسان آن را می‌سازد به شرحی که پیش ازاینها روشن گردید ، ونیز بیان شده‌است که حس به‌تنهائی معلومات ووجدانیات را نمی‌دهد ، بلکه فقط ماده وموضوع وجدان را فراهم می آورد ، و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات ومعلومات را می سازد ، و فهم و عقل متعلق به ذهن یعنی درون‌ذات است، پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی منشأش درون ذات است (۲)

اما زمان تصوری و ذهنی بودنش ازاینجا به خوبی برمی‌آید که به خودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود می‌بایست تأثیری داشته باشد ، وحال‌آنکه مامی‌دانیم ومی‌بینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد تا وقتی‌که مؤثر دیگری رخ نکرده ازگذشت زمان درآن چیزتغییری دست نمی‌دهد .

اما مکان اگر امری متحقق بود ، ذهن می‌توانست اشیاء را از

---

(۱) فهم درحیوان وانسان هردوهست ،وآن قوهٔ ساختن‌تصورات است به وسیلهٔ وجدانیات عقل مخصوص انسانست وآن قوهٔ تفکر و انتزاع کلیات است ازجزئیات ، وساختن مفهومات‌کلیه .

(۲) مقصود اینست : که آنچه درنظر ما به صورت ماده جلوه می‌کند. تصویری است که درذهن ما به سبب‌قاعدهٔ علیت ساخته‌می‌شود، یعنی‌ازوجوب رابطهٔ‌علت‌ومعلول که آن‌نفس‌الامری نیست بلکه‌مقتضای فهم ما است .

مکان جدا تصور کند ، وحال آنکه می‌دانیم که ذهن انسان هرچه را به تصور درآورد امکان نـدارد که بتوانـد از تصـور مکان و بعد خالی باشد .

حاصل اینکه نه علیت (یعنی ماده که عبارت از تأثیر و تأثر است) در خارج ازذهن متحقق است ، نه زمان ومکان . وجهـان هم غیر از زمان ومکان وماده چیزی نیست ، و روشن است که اصحاب ماده یعنی کسانی که معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهنـد ، و رأی درست همان اصالت تصور است .

نشانی دیگری که بر متحقق نبودن عالم برون‌ذاتی داریم عوالمی است که درخواب برای ما مجسم می‌شود ودر آنحال بهیچوجه ممکن نیست بی حقیقت بودن آن عوالم را باور کنیم ، وچه دلیلی داریـم بر اینکه عوالم بیداری حقیقتش بیش ازعوالم خواب است ؟ پس عالم بیداری را می‌توان به عالم خواب قیاس کرد ، ومی‌توان گفت ،جهان مادی دروغ است ، اما دروغی است که حقیقتی دارد، زیرا هیچ نفس مدرکی نمی‌تواند منکر وجود جهان مادی شود جز اینکه اگر عقیدهٔ قدما غلط است که برون ذات رامنشأعلم انسان می‌دانستند ،متأخرین هم که گفته اند برون ذات را درون ذات ایجـاد می کند بـه اشتباه رفته اند ، چه درون ذات وبرون ذات با یکدیگر نسبت علت ومعلول ندارند ، وجنبهٔ عالم ومدرك بودن درون ذات فقط حالت آئینه دارد که نقش در آن متصور می‌شود .

فراموش نباید کرد که این عقیده را که شوپنهاور اظهار می کند راجع به جهان حوادث است که ادراك آن به واسطهٔ حس وعقل می‌شود ، و از این راه علم حاصل می گردد ، و این علم علم به ظواهر است ، مانند علم کسی که بخواهد از احوال کاخی آگاه شود ، ولیکن مدخلش را نیابد وپیرامون کاخ گردش کند ، ونقشهٔ بیرونی آن را بکشدو گمان کند حقیقت کاخ همان است .

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات اصحاب تصور است به وجه دیگر وبیان دیگر ، و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عـالم (درون

ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهدبود، عالم نیزوجودش به وجود معلوم بستگی دارد ، معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده ، اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت .

این بیان بنابر آنست که شوپنهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری وسطحی می‌داند ، به قول معروف « همه سروبن‌یك كرباسند» وحقیقت چیز دیگری است .

برای دریافت حقیقت ، شوپنهاور نیز رجوع به عالم خارج را بیهوده دانسته به نفس خود بازمی‌گردد، وحقیقت را درآن می‌یابد، امانه درجنبهٔ ادراك وعلم او كه‌آن جز برآرادهٔ ظواهر تعلق‌نمی‌گیرد، بلكه در جنبهٔ ارادهٔ او برعمل ، وی گوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است ، و من به درستی آنوقت به وجود خود پی می‌برم كه اراده بر عمل می‌كنم : علم من بهر چیز دیگر حتی به تن خودم امر عرضی و نمایشی و با واسطه و بی حقیقت است ، فقط علم من به ارادهٔ خودم (نفس) امر بیواسطه وعلم حقیقی است .

به عقیدهٔ شوپنهاور جنبهٔ ادراكی انسان‌یعنی حس و عقل كه علم ازآن حاصل می‌شود ، ذات حقیقی نیست . عرضی است ، ومانندامور دیگر جزء جهان نمایش و تصور است ، وفرع است نه اصل ، آنچه اصل است اراده است كه نه تنها حقیقت وجود انسان است ، بلكه حقیقت كلیهٔ جهان است ، ومرادش ازاراده تنها اراده‌انسان وارادهٔ شخص مدرك نیست (زیراكه ادراك را امر عارض می‌داند) بلكه هرچه منشاء فعل وعمل باشد اراده می‌نامد ، حتی اینكه افعالی كه از جمادات مشاهده می‌شود ناشی از آن‌می‌خواند ، به عبارت دیگر آنچه را عموماً قوه ونیرو (۲) می‌نامند او اراده تعبیرمی‌كند ، بنابراین كه قوای دیگرحتی قوای جمادات را هم از قبیل قوهٔ ثقل‌وحرارت ونورو‌الكتریسیته قیاس به ارادهٔ نفسانی‌می‌كند وبه‌تصریح می‌گوید، خود را نباید به جهان بسنجیم ، بلكه جهان را باید به خود قیاس

Force(۲) Volonté (۱)

کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم ، واراده ما نیروئی است که به مقتضای آن خواهشها ومیلها عمل می کند .

در واقع پیشینیان اراده را یکی ازنیروها شمرده بودند ، یعنی نیرو را جنس واراده را نوعی از آن گرفته بودند ، شوپنهاور امر را معکوس کرده وهمهٔ نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است، و البته هوشیاران بر می‌خورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ و اصطلاح نیست ، وبسیار فرق است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم ، تا اینکه همهٔ نیروها را انواعی از اراده بپنداریم ، گذشته از اینکه وقتی گفته می‌شود ؛ اراده نوعی ازنیرو است چندان چیزی دستگیر ما نمی‌شود ، اما چون بگویند ؛ نیرو نوعی از اراده است ، می‌توانیم تصوری ازآن پیدا کنیم . برای مزید توضیح گوئیم؛ می‌دانید که از آغاز آنچه انسان را به تفکر و تأمل در امر جهان برانگیخته است، تغییراتی است که درآن دیده می‌شود که آن تغییرات را در اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند ، وبرای کلیهٔ حرکات دو مبدأ فرض کرده اند : در موجودات بیجان منشأ حرکت را طبیعت گفتند، و در موجودات جاندار یعنی گیاه وجانور که انسان هم ازآنها است . مبدأ حرکت را نفس خواندند ، که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی را انواع مختلف ازیك جنس دانسته ، وآن جنس را به قیاس به نفس انسان اراده خوانده است ، با توجه به این نکته که درجمادات ارادهٔ یعنی قوه برعمل عاری ازشعور است ، ودر گیاه و جانور علاوه براین اراده هائی هست که به درجات مختلف با حس وشعور همراه است ، ودر انسان علاوه برآنها ارادهٔ عقلی نیز هست، یعنی اراده ای که با حس وشعور و عقل همراه است ، ولیکن اینها همه احوال مختلف ازیك چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است . ودر این جمله اصل و ذات حقیقی همان اراده یعنی نیرو است ، و حس شعور وعقل امر فرعی وعرضی است . وعملی که از آن حاصل می‌شود نقص و عیب بسیار دارد ؛ یکی آنکه نا ثابت است ودر ذهن همیشه حاضر نیست ؛ یك امر راکه بخواهید درذهن حاضر کنید بایدامور دیگر را ازآن محو نمائید ، اینست که انسان ازغفلت و فراموشی چاره ندارد،

و ممکن نیست که کل علم برای او حضوری شود ، دیگر اینکه این علم متشتت و از منشاء هـای مختلف است ، بعضی چیز هـا را حس می کند بعضی چیز ها را تخیل و توهم می نماید ، یا به تداعی معـانی درمی یابد ، یا به انتزاع و تعقل فرض می کند ، ووحدت علم وعالم به واسطهٔ حس وعقل دست نمی‌دهد واگر نفس انسان وحدتی ادراك کند همانا ازجهت اراده‌است که آن اصل وحقیقت است .

پس بگفتهٔ شوپنهاور : جهان را قیاس به نفس خود می کنیم ، و همهٔ قوای طبیعت را انواعی‌از اراده می شماریم ، واراده را اصل و حقیقت جهان می نگریم ، و آن را منتسب به علت و حقیقت دیگـر نمی‌یابیم ، ووجود مستقل یعنی خودهستی (۱) می‌دانیم و می گوئیم: ما هر گاه بخود فرو رویم می‌بینیم به راستی به وجـود خویش بـر ـ نمی‌خوریم ، مگر وقتی که اراده برعمل کنیم ومقصود مـا از اراده بر عمل ، اراده‌ای است که با عمل مقرون باشد ، نه اراده‌ای کـه تأثیری برآن‌مترتب نشود، چه اراده‌ای که باعمل‌مقرون نباشد اراده نیست تعقل‌است ، وتعقل چنانکه گفتیم: اصل‌وجودنیست امری‌عارضی است ، وجزء جهان نمایش (۲) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون به اراده است ، نمایشش همانا حرکتی است‌از حرکات تن واراده‌ای که به حرکتی ازتن نمایش نیابد اراده نیست، پس اراده بدون وجودتن متصور نمی‌باشد .

دراینجا باید دقیق شویم وتوجه کنیم که ما به تن‌خود به دووجه پی می‌بریم ، یکی بهمان وجه کـه به اشیاء دیگر پی می‌بریم ، یعنی آن را به چشم می‌بینیم ، یا به حواس دیگر حس می کنیم ، یکی به این وجه که برعملی اراده می کنیم ، بنابر این که اراده برعمل بـه حرکتی‌از حرکات تن نمایش می‌یابد . پس به وجه اول‌تن مانندچیز- های دیگر برای‌ما امری است برون ذاتی ، جزاینکه پیش از این گفتیم که اوبرون ذات بی واسطه است ، زیرا که وجودش را بیواسطه ادراك می کنیم ووجود چیزهای دیگررا به واسطهٔ تن‌درمی‌یابیم ، اما به وجه دوم تن امری است درون ذاتی ، زیرا که ادراك او برای ما

Phénoménes (۲)   La chose en soi (۱)

به حس و تعقل نیست ، بلکه به مجرد خود اراده است .

بنابراین تن هر کس برای او دو جنبه دارد ، جنبهٔ برون ذاتی وجنبهٔ درون ذاتی ، درجنبهٔ برون ذاتی هر کس میتواند بگوید ، تن من مانند همهٔ چیزهای جهان تصور من‌است ، درجنبهٔ درون ذاتی‌تن من ارادهٔ من است .

باز برای مزید توضیح می گوئیم ، هر فعلی از من سر می‌زند بوسیلهٔ تن‌من‌است وهرفعلی ازتن من‌نتیجهٔ فعلی‌ازارادهٔ من‌است(۱) ومجموع افعال تن من ازارادهٔ من است که بنمایش درآمده و به چشم پدیدارگردیده است ، و نشانی‌آن این است که هر تأثیری از خارج برتن وارد می‌آید ، ارادهٔ مرا متأثر می کند ، و به حرکت می‌آورد،و آن تأثیررا اگر مطلوب باشد لذت‌گویند ، واگر ناگوار باشد الـم نامند ، حاصل اینکه ، تن همان ارادهٔ من است که به حالت برون ـ ذاتی درآمده است ، وازهمین رواست که هرعنصری از تن مناسبت و مساعدتی‌با امری ازامور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان ودندانو حلق وشکم همان قوهٔ اشتها است‌که به حالت برون ذاتی در آمـده است . وآلات تناسل‌همان شهوت است‌کـه برون ذات شـده است ، و همچنین است سراسرتن ، وبهمین جهت است که شکل و تناسب اندام هرفردی ازمردم نمایندهٔ تمایلات ونفسانیات اواست .

اراده بستگی‌به چیزی ندارد ، یعنی‌خود هستی است واززمان و مکان بیرون‌است پس واحداست، اما وحدت (۲) او وحدت انفرادی درمقابل‌کثرت نیست ، زیرا واحد وکثیر انفرادی (۳)به سبب‌زمان ومکان است ، ومتعلق به تصورات وجهان نمایش. است وبه اراده‌که حقیقت است تعلقی‌نداود .

اراده حقیقت است وذات مطلق است ، و چیزهـای جهان همـه

---

(۱) اروپائیان عموماً وشوپنهاور خصوصاًآراده می‌گویند ،آنچه را دانشمندان ما‌نفس می‌خوانند ودر اصطلاح شوپنهاور ارادهٔ انسان وحیوان مخصوصاً نفس‌است به اصطلاح عرفا وصوفیان ما .

Individuel (۳) Unité (۲)

نمایش‌های اواست به درجات مختلف ، ومی‌توان گفت ، حقیقت‌وذات مطلق که امرواحد است ، درمراتب مختلف حالت برون ذاتی‌می‌یابد واین‌جهان نمایش وتصورات راکه متغیراست ، وتابع و زمان و مکان ومتکثر است جلوه‌گر می‌سازد ، مطابق‌صورتها ونمونه‌هائی‌که ثابتند واز تبعیت زمان ومکان فارغ ، ودر واقع هریك رب‌النوعی می‌باشند همان نمونه هائی که افلاطون صور نامیـده و دانشمندان ما گاهی مثل(۱) ترجمه‌کرده‌انـد . هریك از انواع نیروهای طبیعت خـواه جمادی ، خواه نباتی و حیوانی مرتبهٔ مخصوصی است ازتجسم ارادهٔ مطلق ،که به عالم نمایش و تصویر در آمده و تابع زمان و مکان و علیت شده ، وقابل فهم ماگردیده است ، درحالی‌که اراده خود ازهر قیدی ازقیود عقلی وعلیت‌آزاد است .

ازاین‌گذشته اصیل بودن اراده (نفس) وفرعی‌بودن تعقل‌دلایل بسیار دارد اراده‌که عبارت‌از خواهشها و تمایلاتست ، بنیـادش مهر هستی است ومخصوصاً مهرزندگانی (۲)که بنابرآن مدار امر جهان براین است‌که هرشخص می‌خواهد وجود خودرا حفظ‌کند ، و بوسیلهٔ تولید مثل خودرا باقی‌بدارد . غم‌وشادی ومهروکین بیم‌وامید شهوت وغضب وخودخواهی و همهٔ امور نفسانی واعمال بدنی‌که مرتبط‌به‌آن است ازآنجا برمی‌آید ، ومی‌بینیم این‌امرکه ما ازآن به اراده‌تعبیر می‌کنیم و در همهٔ جانوران به‌یك اندازه است وکـم وبیش ندارد ، وحال‌آنکه عقل وشعور اشخاص به درجات بسیارکم و بیش می‌باشد ، انسان پیش ازآنکـه اندیشه و تعقل‌کند خواهش دارد ، اراده یعنی تمایل به هستی‌همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه‌خسته می‌شود نه غفلت می‌کند ، تعقل‌هم خستگی وهم غفلت دارد (۳) نفس مزاحـم عقل است ، و براو غالب است .

Vouloir – vivre (۲)　　**Idées** (۱)

(۳) خواب برای رفع خستگی قوهٔ تعقل‌است ، وچون درخواب قوهٔ تعقل آرمیده است و درآنحال انسان به حقیقت خود نزدیکتر است .

اینهمه کشمکش مردم در امر زندگانی آیا مبتنی برعقل است ؟ عقل ادراك نمی کند مگر آنچه را نفس خواهان است ، اگر نفس متمایل به چیزی نباشد عقل درادراك آن عاجزوضعیف است ، و برعکس هرچه را نفس خواهان است عقل بخوبی درمی یابد. اختراعات واکتشافات غالباً برای عقل درامورى دست میدهد که نفس دنبال آنهاست .عقل حاکم برنفس نیست بلکه آلت اواست . مهرهستی وزندگی اعتنا به علم وعقل ندارد ، بلکه آنرا به خدمت خودمی گیرد . چنین گمان میرود که رهبرانسان پیشاپیش او است وحال آنکه درواقع رانندۀ او ازپس است . مردم می پندارندآنچه را می بینند دنبالمی کنند ، یعنی اختیارشان با عقل است ، ولیکن درواقع مهار دردست نفس است . عقل موضعش سر است ونفس موضعش دل است، وهرمنصفی باید تصدیق کندکه دل حکمش برسرروان است ، وعرفا که گفته اند : طفیل هستی عشقند آدمی وپری راست گفته اند ، تعقل امری نسبی است ، اراده امری فطری وطبیعی است ، قوت عقل وعلم سبب قوت اراده نمی شود بلکه قوت اراده به خودی خوداست . مهرو کین مردم نسبت بهر کس از جهت احوال نفسانی او است ، نه احوال عقلانی ، پاداش و کیفر به عمل یعنی به آثاری که از اراده بروز می کند داده می شود نه به علم که از عقل بر می آید . شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران به منش او است که مربوط به ارادۀ نفس او است نه به علم وعقل او.

پس این جمله دلیل براینست، که اصل دروجود نفس است نه عقل ، و عقل برای آن به وجودآمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد ، چنانکه چنگال ودندان برای شیروشاخ برای گاو ونیش برای عقرب آلت می باشند ، در واقع عقل هم از اراده تولید شده است .

اراده در جمیع موجودات هست ، جزاینکه در جمادات به سورت قوای طبیعت است و درگیاه و جانور به صورت قوۀ نمو وحرکت و حس است ، ولیکن همۀ آنها جزمیل وخواهش چیزی نیست . سنگی که از بالا به زیر می آید میل به سقوط دارد آهن ربا خواهان آهن است گیاه طالب روشنائی ورطوبت است وهمچنین .

شوپنهاور قوائی را که محرك جمادات است سبب (۱) می‌خواند و قوای محرك گیاه را مهیج (۲) می‌نامد، ومایهٔ حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) می‌گوید، ولی این جمله با اختلاف مراتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده می‌باشند، البته مرتبهٔ جماد پست و رتبهٔ حیوان و انسان که حس وعقل دارند برتر ازهمه، ولیکن همین حس وشعور وعقل که آن را مایهٔ شرافت این موجودات می‌دانیم برای حوائج نفس وضرورت حس ایفای وظائف ووصول به خواهش و تمایلات به میان آمده اند، و در واقع مولود او می‌باشند.

چون اراده همان مهر به هستی وزندگی است، پس هرموجودی ازمرگ گریزان و بیمناك است، ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق به جهان عوارض وحوادث است، و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمی‌شود، حوادث وعوارض (٤) که نمایش و تصویرند وحقیقت ندارند، بسته به زمان ومکان می‌باشند، ومتغیرند، یعنی مرگ وزایش دارند اما اراده که اززمان ومکان بیرون است، البته دستخوش مرگ نیست. مرگ عارض افراد (٥) است نه انواع (٦) پس فرد چون بمیرد، مرگ او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند، اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده بازباقی است، و به اصل خود یعنی به ارادهٔ کل بازگشت می‌نماید، گذشته از اینکه فرد به وسیلهٔ تولید مثل نوع خودرا حفظ می‌کند وبه آن وجه نیزوجود خویش را ابقا می‌نماید.

بعد از همهٔ این گفتگو ها، ذات مطلق که آن را خودذات هستی واراده یانفس یانیرو یاهرچه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور به این سئوال جوابی ندارد ومی‌گوید، نمیدانم. اراده ای که ما بروجود اوعلم داریم ارادهٔ شخصی خود ماست و ارادهٔ مطلق نیست، وچیزی از عوارض وحوادث در اوهست، وعلم ما هم به او هرچندیك اندازه

Motif (۳) **Excitation** (۲) **Cause** (۱)
Individue (٥) **Phénomènes** (٤)
Espèces (٦)

بیواسطه و ازعلم به امور دیگر به حقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل وشعور درآن مدخلیت دارد وکاملا بیــواسطه نیست ، و از این علم بیواسطه دست ما کوتاه است .



از اینکه به عقیدهٔ شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده ونفس است ، و علم وعقل فرع وعرض می‌باشند ، ونفس برعقل غالب است نباید چنین پنداشت که او این امر را می‌پسندد ونیکو می‌داند بلکه بکلی عکس اینست ، وشوپنهاور به بدبینی معروف است ، وشاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان وجریان احوال آن به اندازهٔ او دلتنگ بوده باشد ، ازآن رو که ارادهٔ مطلق واحد چون به عالم تکثر آمده و به صورت افراد متصــور شده است ، بنیــادش چنانکه گفتیم مهرهستی است، ویگانه چیزی که می‌خواهد اینست که: باشد وبماند ، واین خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی ، پس ناچار به صورت خود پرستی و خودخواهی درمی‌آید وخود خواهی‌هرفردی با خود خواهی فردهای دیگر معارضه می‌کند اینست کــه جهــان ، جهان کشمکش‌وتنازع است، همهٔ موجودات‌آکل ومأکول‌یکدیگرند، حس و شعور هم برای این به ظهور میرسد که لوازم خود خواهی‌به خوبی فراهم وعمل به مقتضای آن به درستی انجام شود قوهٔ تعقل و تدبیرهم که پیش می‌آید همه به مصرف حیله وخدعه ودسیسه وفریب ودروغ می‌رسد ، کار وسعی وعمل وحصایل دیگر که آنها را فضایل وپسندیده می‌دانند برای همین مقصــود است ، یعنی بــودن و زنده ماندن درحالی‌که معلوم نیست بودن وزندگی‌برای چیست؟ پس آنچه او را اصل وحقیقت جهان یافتیم مایهٔ شر وفساد است ،از این‌گذشته خواهش مایهٔ رنج والم است . اگر آنچه خواهانی به اونرسی‌دلتنگ ورنجوری اگر به آن برسی خرسندی‌که دست می‌دهد بی دوام است، وبه زودی ملالت وکسالت عارض می‌شود ، و به علاوه دامنهٔ خواهش دراز است وپایان ندارد ، یك خواهش‌که صورت پذیرفت خــواهش دیگر پیش می‌آید مانند لقمهٔ نانی‌که به‌گدا می‌دهند کــه سیه روزی خود را از امروز به فردا برساند ، و تا وقتی که خواهش باقی است

خوشی حقیقی ممکن نیست ، شخص کشته می‌شود اما نوع می‌ماند ، از آن رو که حقیقت وجود اراده است ، واراده فنا ناپذیر است .

از این گذشته اصل در زندگانی رنج وگزند است ، ولذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست ، بلکه منفی است . و هرچه موجود جاندار درمرتبهٔ حیات برتر باشد رنجش بیشتر است ، چون بیشتر حس می‌کند وآزار گذشته را بیشتر به یاد می‌آورد ، و رنج آینده رابهتر پیش بینی می‌نماید ، وازهمه بدتر همانا کشمکش وجنگ و جدالی است که لازمهٔ زندگانی است ، جانوران یکدیگررا می‌خورند ومردمان همدیگر را می‌درند . آنکس که می گوید ،هرچه در جهان است نیکو است ، و این جهان بهترین جهانها است او را به بیمار خانه ها ببرید تا رنجوری بیماران ببیند ، و در زندانها بگردانید تا آزار و شکنجهٔ زندانیان را بنگرد ، برده فروشیها را نشانش دهید که بنی نوع اورا مانند گاو و خر می‌رانند ، ومیدانهای جنگ را به او بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو می‌کند . چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است؟ ازآن رو که آسایش وخوشی واقعی اندك است ، و رنج وآزار بسیار است . یکدم خوشی عمری ناخوشی دربی دارد . ازدواج نمی‌کنی در آزاری ، می‌کنی هزار دردسر داری ، مصیبت بزرگ‌بلای عشق‌است وابتلای به زن که مردم مایهٔ شادی خاطر می‌دانند درصورتی که سر دفتر غمها است ، معاشرت می‌کنی گرفتاری ، نمی‌کنی از زندگی بیزاری ؛ بندگی بند و خداوندی صداع، مختصر تا جان درتن‌است، از این رنج ومشقت نمی‌توان رست ، زندگانی سراسر جان کندن است ، بلکه مرگی است که دم به دم به تأخیر می‌افتد وسرانجام‌اجل می‌رسد درصورتی که ازحیات هیچ سودی برده نشده و نتیجهٔ مفیدی به دست نیامده است .



در اینجا چون ازعشق اشارتی رفت ، باید خاطرنشان‌کنیم که ، شوپنهاور درفلسفهٔ عشق شرح مفصلی دارد که به وجه علمی ومحققانه بیان نموده ، وما اگر بخواهیم درآن وارد شویم سخن درازمی‌شود ،

خلاصهٔ آن اینست که گفتیم : اراده بنیادش « هستی خواهی » و حفظ وجود است ؛ که چون درافراد قرار گرفته خود خواهی می‌شود ، ولیکن این «هستی خواهی» درموجودات جاندار به بقای افراد مرادش حاصل نمی‌شود - به این واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است ، وبقای نوع را به توالد و تناسل مقرر داشته ، و برای تأمین این مقصودعشق را به وجودآورده است که آن هرچندبرحسب ظاهر برای تمتع افراد است به راستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع ، در واقع عشق فریبی است که طبیعت به افراد می‌دهد ، و آنها را به هلاك می‌اندازد برای اینکه نوع باقی بماند ، وبرای « هستی خواهی» حقیقی خودخواهی افراد از میان می‌رود و به صورت «غیر خواهی» درمی‌آید واز این رو است که مقام عشق را برتــر از عقل دانسته اند ، ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم ، آن را مصیبت می‌داند ، نظر بهمین که ناشی از هستی خــواهی است ، و از همین روست که پنجه اش از عقل قویتر است ، و بنابر اینکــه شوپنهاور بدبین است ، وهستی را رنج می‌داند ، عشق راکه مــایهٔ هستی است منکر است، وزن راکه موضوع عشق است دشمن می‌دارد، ومی گوید، هستی حفظ نمی‌شود مگر به عمل و کوشش ، و این رنج است وتمتعی برای انسان نیست، جز دفع الم ؛ وازاینست که بزرگان دنیاهروقت به سخن یا نغمات یا وسایل دیگر احساسات خودرا خواسته اند بیان کنند نالیده اند .

با اینحال تکلیف چیست ؟ وآیا این درد را درمانی هست؟

چون بدبختی‌همه ازاراده است (نفس) یعنی از«زندگی‌خواهی»و « خودخواهی » پس اگر چاره ای باشد در بیخودی است، باید خود را ازخویشتن رهانید رهائی ازخویشتن به چیست ؟ آیا باید خود را کشت؟ نه خودکشی سودی ندارد زیراکه آن گریزموقت است ازرنج موقت شخص کشته می‌شود اما نوع می‌ماند ، از آنرو که حقیقت‌وجود اراده است ، واراده فنا ناپذیر است ، رنجی که از اینجا بر طــرف می‌کنی جای دیگرسردرمی‌آورد بایدکاری کردکه بیخودی درزندگی دست دهد و آن به معرفت است ، معرفت بر همین نکته که اگرنفس

را بپروری رنج را افزون می کنی ، وآسایش درکشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی به دو وجه است، یك وجه جزئی وموقت ، ویك وجه کلی ودایم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر وصنعت (۲) یعنی مظاهر زیبائی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم . که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر وجلوه گر شدنش مطابق نمونه هائی است که ثابت و از تبعیت زمان ومکان فارغند ، یعنی آنچه به اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است ، ورب النوع موجودات می باشند ، جهان این صور برعکس جهان حوادث ، جهان وحدت وکلیت وسکون وثبات وبقا است ؛ و هرچیزکه به صورت یا مثال یا رب النوع خود نزدیك باشدزیبااست، زیراکه به وحدت وسکون یعنی کمال نزدیك واز جهان حوادث دور شده است ، چون می‌دانیم که شروفساد این جهان از اینجا ناشی شده که : ذات مطلق ازعالم وحدت وسکون به عالم کثرت وحرکت آمده است ، پس کسی که با مثل یعنی با زیبائی سروکار دارد ، واز جنبهٔ انفرادی وتکثر دور می‌شود واز خود یك اندازه بیخود می گردد ، و از دنیا شر وشورش یکدم می‌آساید ، ومشاهدهٔ کمال زیبائی هم به درستی دست نمی‌دهد ، مگر اینکه شخص از خود بیخود شود ، در آن حال درمی‌یابدکه او جزئی از جهان نیست بلکه جهان جزئی‌از او است . وچون به این پایه رسید او را داهی می‌خوانیم و صاحب دها (۳) می گوئیم ؛ و آنکه به راستی داهی باشد حکیم واقعی او است ، شخصیت خودرا دور انداخته از زندگانی عادی برکنارشده، از منافع دنیوی اعراض کرده به تنهائی خو نموده ، از عوارض نهی واز حقایق پر شده ، به سبب غریق بودن دردریای زیبایی ازهرچیز

---

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی و دها دو ترجمه Génie است و ما بهتر از این لفظی برای آن نیافتیم .

بی نیاز گردیده ، در میان مردم حاضر ولی درهمان حال غایب‌است، دنیا درنظرش سراب است از آن می‌گذرد ودامنش تر نمی‌شود ،چون ازآلایش عوارض وخصوصیات شخصی منزه است، همه کس را باخود یکی می‌بیند وبهمه مهر می‌ورزد ، وهرقدر در این دریا غریق تر باشد وارسته تر است ، و در این دنیا که برای مردم عادی زندان است به آزادی به سرمی‌برد .

مظاهر زیبائی چنانکه گفتیم : صنعت است ، وصنایع اگرچه همه درحقیقت یکی هستند ، چون مظهر زیبائی‌اند ، و نظر به مثل یعنی حقایق دارند ،.ولیکن برحسب ظاهر نظر به موادی‌که به کار می‌برند مختلفند و مراتب دارند ، نخست صنعت ساختمان ابنیه است (۱) سپس مجسمه سازی (۲) و از آن برترنقاشی (۳) وسپس شعر (٤) و از همه بالاتر موسیقی (٥) یعنی صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوپنهاور در بارهٔ دقایق زیبائی (٦) و صنایع وارباب هنر و صاحبان دها ، و انواع و اصناف و احوال آنها ، تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظرو بهمین نمونهٔ مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .

***

صنعت ومستغرق بودن در عالم زیبائی چنانکه گفتیم : برای دردما درمان جزئی وموقت است، چارهٔ واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه ازتکثر است که به عالم وحدت عارض شده ، وارادهٔ کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است ، وهر فردی خودرا حقیقت می‌داند و خود خواهی و زندگی خواهی به وجود آمده ، و خود خواهی افراد با هم معارضه پیدا کرده و این فساد ها بر پا شده است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی است ، وارادهٔ واقعی یعنی

---

(۱) Architecture　(۲) Sculpture
(۳) Peinture　(٤) Poésie
(٥) Musique　(٦) Esthétique

ذات مطلق واحد است ، اراده های انفرادی نمایش بیحقیقت است ، اگر شخص به این مقام رسید جدائی از میان می‌رود، وهر کس خود را دیگری و دیگری را خود می‌یابد ، حس همدردی پیدا می‌شود ، سنگدلی می‌رود و همدلی می‌آید ، فداکاری می‌آید و خـود خـواهی می‌رود واشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا می‌کنند .

شفقت به عقیدهٔ شوپنهاور بنیاد اخلاق است ، واگر در دل کسی شفقت نسبت به موجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی ،بنابراین درواقع شفقت همان عدالت است و خودخواهی ظلم است، وازآن رو که خود خواه منکر وجود یعنی ارادهٔ دیگران است . شخص عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند، و از روی‌همین بنیاد تمام قواعد اخلاق را که چون به عالم سیاست در آمـد حق و عدالت نامیده می‌شود ، می‌توان استخراج کرد، وبنابر این باید حس شفقت را پرورد اما اینجا مسئلهٔ اختیار واجبار پیش می‌آید که آیا انسان در ارادهٔ خود مختار است یا نه ؟ اگر مختـار است وجـوب ترتب معلول برعلت چه می‌شود ؟ اگر ترتب معلـول بـرعلت حتمی است ، پس انسان مختار نیست ودراین صورت گفتگو از اخـلاق و توصیه به تهذیب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان « حوادث » که نمایش حقیقت است نه اصل‌حقیقت البته رابطه علت ومعلول حتمی است ، پس در اعمـال انسـان چون نتیجهٔ ارادهٔ شخصی است ، یعنی اراده ای که به عالم تکثر و جهـان طبیعت آمده است ، رابطهٔ علت و معلول حکمفرما است . اما حقیقت انسان عمل نیست ، زیرا عمل ناشی اززندگی خواهی وخودخـواهی است ، واین ناشی از تکثر وبودن درجهـان حـوادث وطبیعت است . حقیقت «ارادهٔ مطلق » است که واحد است وآن البته آزاد و مختار است ، چون او خود هستی است ، ومعلول علتی نیست و بنابـر این گرفتار هیچ گونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط به حقیقت اند بهره‌ای از آن وحدت دارند ، وهرقدر بـه این عـالم وحدت نزدیکتر باشند آزادترو مختارترند . هر کس فطرت ومنش خود را به آزادی اختیار کرده است اما چون به جهان حـوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را ازدست داده است .

شفقت بسیار خوب است و بنیاد اخلاق است. اما سعادت و آزادی تام در سلب کلی اراده و خواهش است. آن چیزی که بودائیان «نیروانا» (۱) می نامند؛ یعنی پیوستن به دریای نیستی، و محو کردن خود در وجود کل، آن حالتی که عرفای ما فناء فی‌الله خوانده اند، و آن ترك دنیا و لذایذ نفسانی است، مخصوصاً خودداری از عشق و ازآمیزش با زن تا این‌که کشتن نفس ومعارضهٔ با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیزشامل شود.

پس فلسفهٔ شوپنهاور را می‌توان گفت، همان عرفان مشرقزمینی است، فقط مبنای آن مختلف است و به وجه علمی بیان شده است. ارادت او را به بودا پیش از این گوشزد کرده‌ایم، ودر احوال او نوشته اند مجسمهٔ کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت. در کتاب خود نیز بارها به تعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان وحتی به صوفیان وافلاطونیان اخیر وهمهٔ کسانی که مشرب عرفان داشته اند استناد کرده، وازسعدی ما هم مکرر نام برده است. مسیحیت را نیزازآن جهت که زهد وترك دنیا ورهبانیت را ترویج کرده می‌پسندد، وحضرت عیسی را از این‌رو مرد بزرگی می‌داند اما بودا را از او بالاتر می‌خواند.



شك نیست که فلسفهٔ شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را به فکرهای تازه می‌اندازد. اهمیتی‌که به اراده داده وجهان را یکسره نمایشی ازآن بازنموده و نیروها را به طور کلی انواعی از اراده شمرده، و تحقیقاتی‌که در امر صنایع کرده وبنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است. نظریات وحدت وجودی وعرفانی ومهابتی‌که برای نفس قائل‌شده، وآرائی‌که دربارهٔ عشق اظهار کرده، هر چند درمعنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان وتوجیهاتش بدیع است ونمی‌توان منکرشد که محققی با شهامتست. اما در تمامی ودرستی آراء و نظریاتش حرف بسیار

---

(۱) Nirvana

می‌رود ومنافشه فراوان برمی‌دارد که صاحبنظـــران پس از تـــأمل درمی‌یابند ، گذشته از اینکه غالب آراء او فرض وادعـــا است . و اگر احتمال صحت درآنها می‌رود یقین هم نمی‌توان کرد ،وآنگهی این مشکل همواره باقی است ، که امر واحد چرا از عالم وحدت به کثرت می‌آید ، وصلاح را به فساد می‌کشاند؟ آیا واقعاً لذت وخوشی امر منفی ودفع الم است ، آیا عشق که کل وجود طفیل هستی اواست بد است ؟ آیا زندگانی خانواده‌ای و اشتغال به زن وفرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایستهٔ اعراض واجتناب است ؟ این جمله مسلم نیست بلکه عکس آن را می‌توان معتقدگردید ، و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی ، و خوشی وناخوشی مابسته به احوال واخلاق خودمانست ، مراد های بیجا در پیش‌می‌گیریم وچون برنمی‌آید ازروزگار می‌نالیم .

اما بدبینی شوپنهاور ونتیجه‌ای‌که از آن می‌گیرد امری است بکلی شخصی ، وناشی از احوال واخلاق وجریان زندگـــی او است ، طبعاً سودائی وپر سوء ظن وحساس وتند مزاج وخود پسند و پرتوقع بوده است ، برای امرمعاش احتیاج به‌کار نداشته وهمت بـــه کـــاری نمی‌گماشته است ، به تن آسائی مایل ودرمقابل‌شدایدکم تحمل‌بوده، مهر ومحبت مادر نچشیده ودرمعاشرت بازنها ناملایمت دیده و این جمله درفکر اوتأثیر کرده وبه این مجرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری به چاپ رسانید، به‌نامی که می‌توان آن را ملحقات و ضمائم ترجمه نمود (۱) درآنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔ أمور دنیا نموده ودستورهای نیکو برای‌خوشی زندگانی داده مبنی براینکه : مـــال بهترین وسیلـــهٔ سعادت نیست ، بلکـه عقل وعلم است ، واین است آنچه ممکن است سلطهٔ اراده و خواهش‌را یك اندازه تخفیف دهد ، و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش ، وهرچه بیشتر براحوال نفس خـــود معرفت بیابیم‌بیشتر براو مسلط می‌شویم ، وآنکس‌که اقالیم رامسخر

Idénologie (۱)

می‌کند هنری ندارد ، هنر آنکس دارد که نفس خودرا مسخر نماید. پس باید به حکمت گرائید و تحصیل دانش همه به کتاب خـواندن نیست ؛ باید درکارها فکر وتأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است ، اما اگر بخواهید به درستی از این راه بهـره ببرید اصل نوشته های بزرگان را بخوانید نه نقل و شرح وتفسیری که دیگران کرده اند . و خلاصه اینکه ، برای انسان مغز پرو کیسهٔ تهی بهتر از مغـز تهی و کیسهٔ پـر است ، وشرف انسـان به این است که چیست ؟ نه، به اینکه چه دارد؛ ومعلومات بیغرضانه تنهابوی خوش وعبیری است که بتواند گند وکثافت نفسانیت را بپوشاند.

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که درسدهٔ هیجدهم دانشمندان فرانسه درفلسفه بیشتر نظر انتقاد وعیب جوئی نسبت به مذاهب پیشینیان داشتند ، و فلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند ، جزیکنفر کندیاك که منهب مخصوصی آورد و همهٔ اعمال ذهنی وعقلی انسان راناشی ازحس دانست ، و از این‌رو او وپیروانش را اصحاب حس خواندیم .

درآغاز سدهٔ نوزدهم پس از انقلاب بزرگی‌که در فـرانسه روی داد افکار پریشان شد ، بعضی به مذاهب قدیم فلسفی بـرگشتند ، و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیك سازگار می‌دانستند ، ایشان را به نامی خوانده اندکه شایـد بتوان اهل سنت (۱) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنبالهٔ تحقیقات کندیاك راگرفتند وتصرفاتی درآن به عمل آوردند ، وبنیاد تحقیقات ایشان بحث درچگونگی تصورات ومفهومات بود (۲) .

تحقیقات این دانشمندان البته یك اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده، ولیکن آن اهمیت را ندارد که دراین‌مختصر به‌معرفی ایشان بپردازیم. نخستین حکیمی که درآن روزگاردرمیان‌فرانسویان شایستگـی دارد کـه قـدری اوقـات خـود را مصـروف او کنیم « منبوبیران » (۳) است .

---

(۱) Traditionalistes

(۲) Parerga et Paralipomena

(۳) Maine de Biran

بخش اول

[illegible]و بیران

[illegible] سال روزگار گذرانیده‌است،
[illegible] و تعلم نبود ؛ بلکه از رجال
[illegible] طبعش به سیاست رغبتی نداشت
[illegible] تمتعی نمی‌برد و به خلوت
[illegible] احوال نفس را دوست می‌داشت
[illegible] که در تأسیس و تکمیل علم
[illegible] را از حکما بشمار آورده‌است،
[illegible] حکیم الهی فرانسه در سدهٔ
[illegible]

[illegible] کشیشان پرورده شده بود ، در
[illegible] نداشت سپس هرچـه در مراحل
[illegible] او هوا وهوسها آرام ، وپرده ازروی
[illegible] متوجه دین وامور باطنی گردید .

چنان که اشاره کردیم ؛ مندوبیران اشتغال به علم را پیشه نساخته بود ، ومطالعات فلسفی را برای تهذیب وتکمیل نفس می‌کـرد ، و چون طبیعتی بی آرام و حساس ومشوش داشت همواره در این‌جستجو بود ؛که نفس بچه باید متکی شود تا درآرامی وخوشی وکمال‌استوار گردد ؟ و برای این مقصود شیوهٔ مخصوصی در تحقیق پیش گرفت ، به این معنی که پیشینیان بعضی از این وجهه درنفس نظرمی‌کردند که جوهر است وبا قیاسات منطقی چگونگی جـوهر او را مطالعـه می‌نمودند ، وبعضی به جوهریت نفس نظر نداشتند ، و به مشاهده و تجربه آثار وعوارض او را می‌جستند . مندوبیران این دو طریقه را رها نمود از آن روکه جوهر نفس را نمی‌توان شناخت ، آثار نفس هم عوارضند وتوجه به آنها اشتغال به امـور سطحی است ، پس بهـ

مشاهدهٔ درونی پرداخت ، یعنی بنای سیر در نفس خود گذاشت تا معلوم کند که علم به نفس خویش از کجا می آید؟ یعنی آنچه هر کس آن را « من » می گوید ازچه ناشی می‌شود .

زمانی که مندوبیران به مطالعات فلسفی پرداخت ، در فرانسه اهل علم همه به تحقیقات کندیاك نظرداشتند ،که مقتدای اصحاب حس بود ، و حاصل تحقیقات او اینکه مفهوماتی که در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند ودر نفس به ودیعه گذاشته نشده‌اند ، بلکه منشأ آنها حس است. ودر احوال کندیاك این معنی‌را بیان کرده‌ایم. مندوبیران نیزاین‌مذهب‌را پسندیده بلکه مانندبعضی‌از اصحاب حس بکلی مادی شده ، ومعتقد بودکه ذهن لوحی ساده است مانند شیشهٔ عکاسی ، و تأثیرات و احوال خارجی برآن وارد ونقش نمی‌شود ، وبعضی‌از آنها می‌ماند و بعضی محو می‌گردد ونفس عبارت ازاین احوال است .

بعضی‌از محققان هم چیزی‌که مزید کرده بودند این بود که ، قوای نفس تنها ناشی از احساسات و اراده از خارج نیست ، بلکه احساسات درونی خود بدن هم درآنها مدخلیت دارد ، و مندوبیران نیز این معنی‌را دریافت ، و از خودکشفی بر آن افزود و آن این بود که ، بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمی‌شود ، بلکه حرکت اعضاء بدن درآن دخالت تام دارد ، چنانکه اگر توجه شود دریافته می‌شود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پر حرکت می‌باشند یکی دست است و یکی چشم ، و قسمت مهم علم انسان به اشیاء مثلا جسمیت ونرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها به واسطهٔ حرکات دست و چشم حاصل می‌شود .

مذهب کندیاك درباب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود ، نتیجه این می‌شدکه نفس در تحصیل علم فقط جنبهٔ انفعالیت دارد . ولیکن از مطالعات مندوبیران معلوم شد چنین نیست بعضی‌ازتأثرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی است ولیکن بسیاری از معلومات هم هست‌که درکسب آنها نفس جنبهٔ فعالیت دارد به این معنی که بعضی از تصورات مانند ادراك شکل ونرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمی‌شود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً

چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را باحرکت لمس کند ، یا از نقطه های مختلف ببیند ، واین حرکتها ارادی است ، یعنی ناشی از فعالیت نفس است واگر درست تأمل کنیم می‌بینیم تأثر انفعالی به انسان علم نمی‌دهد ، و ادراك واقعی حاصل نمی‌شود مگراینکه قوهٔ اراده به‌کار برده شود وحرکتی صورت بگیرد ، و از این رو دانسته می‌شود که روان شناسی باعلم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است .

واز نخستین تحقیقات مندوبیران این بودکه ، تأثرات انفعالی چون تکرر یافت وعادت شدکند می‌شود ، وکم‌کم نفس از آنها غافل می‌گردد وحس نمی‌کند ، اما تأثراتی کــه مربوط به فعالیت نفس و اراده است عکس اینست ، یعنی‌به تکرار وعادت قوت می‌گیردونفس وفکر و انسان هرچه از اخلال تأثرات انفعالی آسوده ترشودبیشتر ترقی می‌کند .

گفتیم : مندوبیران در مطالعهٔ نفس می‌خواست معلوم کندکه علم انسان به نفس خود ازکجا می‌آید ، یعنی‌چه می‌شودکه هرکس‌ادراك «من» بودن خود را می‌کند . نتیجه‌ای که ازاین مطالعات‌گرفت این بودکه : منشأ این علم همان قوهٔ ارادی او است به این معنی‌که چون برحرکت دادنِ عضوی یاچیزی اراده می‌کند در مقــابل این اراده معاوقه ومقاومتی می‌بیند، وبرای دفع‌آن عایق‌جهدوکوشش می‌نماید، این‌کوشش وفعالیتی‌که برای دفع معاوقه بخرج می دهد مایهٔ علم او به وجود خود ، یعنی « من » یانفس می‌باشد و کوشش ممکن نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود ، و حرکت اراده لازم‌دارد ونفس‌یعنی آنکه می‌گویــد : « من » همــان اراده است ، پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است . به عبارت دیگر : ارادهٔ انسان چون به عایق بر می‌خــورد و برای دفــع آن کوشش می‌کند به وجــود «من» پی می‌برد و هر چه کوشش بیشتر باشد « من » به شخصیت خــود بیشتر متوجه می‌شود ، و چون انسان بــه هیچ چیز علم پیدا نمی کند مگر اینکــه ادراك نفس خــود را داشته باشد پس کــوشش مطلقاً مایــهٔ علم است حتی علم به مفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت

وغیره آنها .

میان مندوبیران و دکارت می‌توان مشابهتی قائل شد، ازاین‌رو که هردو «من» یعنی نفس‌را مبدأ وحقیقت نخستین گرفته‌اند ، جز — اینکه دکارت پس از توجه به مبدأ بودن نفس‌آن را جوهری پنداشت مقابل جسم ، و در تعریف او گفت : نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد . اما مندوبیران همان‌اراده را نفس دانست . دکارت‌گفت : می‌اندیشم (فکر دارم) پس هستم . مندوبیران می‌گوید : می‌خواهم (اراده دارم) پس هستم . دکارت و حکمای دیگرعلم و اراده را احوال نفس دانسته‌اند ، وازاین‌رواست که‌مالبرانش علت‌آن احوال را جست وگفت : خدااست ، ولایبنیتس مناسبت نفس‌را با بدن جست وگفت ، همسازی پیشین است ، ولیکن مندوبیران نفس و بدن را از یکدیگر جدانکرد وگفت : نفس‌همان اراده است ، مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش می کردند بیهوده است ؛ چون جوهر را فهم نمی‌توان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند ، از آن رو که به جای اینکه « من » را از درون مطالعه کنند ، آن را مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود به شیوهٔ علوم طبیعی رفته‌اند ، و توجه نکرده‌اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنهٔ دو امر یا پی درپی آمدن دو امر است ، و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجد امر دومی باشد ، اما نفس یا اراده به حقیقت علت حرکت و موجد آنست .

چنانکه اشاره کردیم : مطالعات مندوبیران درباب نفس البته کمال اهمیت را دارد ، و سررشتهٔ درازی به دست اهل تحقیق داده، واو را از موسسان علم روانشناسی به شمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد راهم دربارهٔ اوکرده‌اندکه عقیدهٔ او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست ، زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بی خواهنده محمول بی موضوع است ، باید به احوال حکمای آلمان نیز مراجعه کردکه این مبحث‌را چگونه موردتحقیق قرار داده‌اند .

در آغاز سخن گفتیم، مندوبیران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود می‌کرد ، اکنون گوئیم ، در این راه در دورهٔ زندگانی چندین مرحله پیمود ؛ در آغاز امـر بکلـی فلسفهٔ مادی را پذیرفت ، چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی به رواقیان متمایل شد، ومذهب آن گروه را پسندید، سرانجام درسالـ های آخر عمر به دیانت گرائید و تعلیمات مسیحی را دلنشین یافت، و در دیانت هم به مسلك عرفان افتاد تا آنجاکه از بعضی از کلماتش چنین برمی‌آید که تجلیات اشراقی برای اودست می‌داده است .

ماحصل فلسفه‌ای که مندوبیران دراواخر عمر داشت اینست که، زندگانی انسان سه پایه وسه مرحله دارد ، مرحلهٔ جیوانی ، ومرحلهٔ انسانی ، ومرحلهٔ ملکوتی ، مرحلهٔ حیوانی آنست که ، مدار امرش فقط تأثرات حس است ، همان تأثراتی که به عادت کند می‌شود و در این مرحله به « من » بودن خود درست پی نبرده ، وزنـدگـانیش انفعالی وتخیلی است ، چنانکه درکودکان می‌بینیم مرحلـهٔ انسـانی مرحله ایست که شخص تعقل وتفکرمـی‌کند واراده واختیـار دارد و « من» بودن خودرا به خوبی درك می‌نماید. مرحلهٔ ملکوتی‌زندگانی عشق است ، ومقامی است که انسان از شخصیت ومنی گذر کرده‌جویای اتصال به حق می‌شود ، زیرا که انسان حدوسط میان طبیعت و خـدا است وبه این هر دوطرف می‌تواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیـات و انفعالات شد در فروترین احوال باقی می‌ماند ، و اگر قوهٔ روحانی خودرا پرورد به خدا نزدیك می‌شود ، بهر دو وجه شخصیت ومنی‌را از دست می دهد ، به وجه اول در طبیعت مستهلك می گردد و به وجه دوم درخدا فانی می‌شود .

خلاصه اینکه ، مندوبیران که درجوانی طبیعتی بی‌آرام داشت، و ازآلایشهای بدنی آزار می‌دید ، وجویای استقلال نفس بود، عاقبت رهائی وآرامی‌خاطررا درفناء فی‌الله دریافت، وروی همرفته می‌توان گفت ، فلسفهٔ مندوبیران را با فلسفهٔ شوپنهاور مناسبتی تمام است ، در صورتی که مندوبیران برشوپنهـاور زمـانـاً مقـدم است ، ولیکن شوپنهاورهم ازتحقیقات مندوبیران بیخبر بوده است .

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگراز دانشمندان که در این دوره باید نام ببریم «ویکتور-کوزن» (۱) است که درسال ۱۷۹۲ به دنیا آمده، ودر ۱۸۶۷ درگذشته است . واو درآغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد. آنگاه داخل درطبقهٔ اعیان گردیدو به وزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید ، ودر وزارت خودتعلیمات ابتدائی فرانسه را براساسی استوار نمود . مردی متبحر ودر نویسندگی و سخنوری نیز زبر دست بود ، در تدریس بیانی شیوا داشت و در دانشجویان تحریك ذوق وشوق فراوان می‌نمود . به واسطهٔ حسن بیان و تشویق و ترغیبی که می‌کرد و اعتبارات ومحبوبیتی که دریافت ، بازار فلسفه راکه ازسدهٔ هیجدهم به بعد در فرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد ، اما خود فلسفهٔ بدیعی نیاوردباکه روش التقاط را پیش گرفت .

توضیح آنکه ، ویکتورکوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است و آنجا به خطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند، ونیز گمان داشت که درحقایق هرمعلومی باید به دست آید آمده است ، وحکمای پیشین گفته اند و کاری که باقیمانده اینست که ازگفته‌های پیشینیان آنچه‌درست‌است‌اختیار کنیم.

به عقیدهٔ ویکتورکوزن همهٔ افکار حکمای پیشین را می‌توان به چهار مذهب اصلی درآورد ، یکی مذهب اصحاب تصور (۲) (یا اصالت عقل) یعنی کسانی که معانی و مفاهیم عقلی را حقیقت و اصل می‌دانند ، دوم ، مذهب اصحاب حس (۳) که حس را منشأ علم می‌پندارد . سوم، مذهب شك وتردید (٤) که گمان دارد علم قطعی برای

---

(۱) Victor Cousin
(۲) Idéalisme
(۳) Sensualisme
(٤) Scepticisme

انسان میسر نیست . چهارم : مذهب اهل باطن (۱) یعنی کسانی که میان نفس وخدا رابطه ای مستقیم قائلند ، و برای درك حقایق واسطهٔ نقلی واستدلالی را واجب نمی‌داند ، وذوق و گواهی دل را کافی می‌پندارند ، و این مذاهب هیچیك به تنهائی تمام و درست نیست ، وهیچکدام را هم مطلقاً باطل نمی‌توان دانست ، و باید از هر یك از آنها حق راگرفت و باطل را انداخت ، واین عمل را ما پیش ازین التقاط خوانده ایم ، واگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل چینی مناسب باشد ، و بطورکلی می‌توان گفت ، تمایل او به جمع آرا و سازش دادن آنها با یکدیگر بود .

بنابر این عقیده که تا یك اندازه حق هم هست ، ویکتور کوزن به نتایج فلسفه اهمیت بسیار می‌داد ، بلکه آن را جزء لاینفك فلسفه می‌انگاشت ، و درمیان فرانسویان اورا بنیادکنندهٔ تاریخ فلسفهٔ دانسته اند .

گل چینی ویکتور کوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمان واسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفهٔ ووسیله برای رسیدن به حکمت علیا می دانست به مشاهده و تفکیك امور از یکدیگر و قیاس عقلی ؛ ولیکن درگل چینی مسلك معینی را هم ازدست نمی‌داد وآن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفهٔ روحی می‌خوانند (۲) (در مقابل فلسفهٔمادی) (۳) .

در روانشناسی عقیده اش این بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست و قوهٔ سومی هم درکار است که عقل است ، و عقل اصولی دارد و آنها را درموادی که ازدوقوهٔ دیگر به دست می‌آید بکارمی‌برد اصول عمدهٔ عقلی یکی اصل علیت (٤) و یکی اصل جوهریت (٥) پس هرگاه این دواصل را به معلومات درونی ارادی تطبیق می کنیم

---

(۱) Mysticisme (۲) Spiritualisme

(۳) Matérialisme (٤) Principe de causalité

(٥) Principe de substance

ادراك « من » یعنی نفس از آن نتیجه می‌شود ، و چون به معلومات ناشی از حس تطبیق می‌کنیم جسمانیات وطبیعیات را درك می‌نمائیم و چون می‌دانیم که این دوقسم موجود خود علت خودنیستند جوهر مطلق را درمی‌یابیم که او خدا است .

در کلمات ویکتور کوزن چون دقت کنند بوی وحدت وجود هم برده می‌شود و از این رو متدینان قشری مسیحی‌دست ردی به سینهٔ او نیز گذاشته اند.

بخش سوم

لامنه

یکی دیگر از حکمای فرانسه که از نویسندگان بزرگ شمرده می‌شود «لامنه» (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) واوداخل در زمرهٔ کشیشان کاتولیك بوداما به سبب عقایدی که اظهار کرد در نزد اولیای دین کاتولیك مردود شد ، و مخالفت خود را آشکار کرد .

فلسفهٔ لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسیحیت است با عقاید عرفانی و ذوقی ، و خلاصه اش اینکه ، وجود دو نحوه دارد، نحوهٔ نا محدودی که متعلق به ذات باری است ونحوهٔ محدودی که متعلق به مخلوق است. وجودمطلق وجود مخلوقات را دربرداشته وخلقت‌همانا ظهور آنهاست . عمل خلقت را خداوند از روی رأفت ومحبت کردهو فداکاری نموده است، چنانکه مخلوقات هریك میمیردتا حیات به مخلوق دیگر انتقال یابد .

وجود مطلق سه جنبهٔ اصلی داردکه هریك تمام وجودند ، اما از یکدیگر متمایزند اول ، جنبهٔ قدرت دوم ، جنبهٔ عقل سوم ، جنبهٔ عشق ، واین سه جنبه است که درمسیحیت به عنوان « اب وابن و

---

(۱) La mennais

روح‌القدس» درآمده است ، واین سه جنبه درنفس انسان به صورت اراده وعقل وعشق ظهور دارد، ودرعالم طبیعت به‌صورت الکتریسیته ونور و حرارت درآمده است .

حقیقت وجود روح است ، حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است ، وماده حد اواست ؛ چون هرچه مخلوق است‌محدود است ، پس هرمخلوقی مادی است ؛ اگرچه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جزخدا نیست .

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است . درزمان ومکان ، ورو به‌کمال می‌رود اما هیچوقت به‌کمال نمی‌رسد ، چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود ، مراحل تکامل ازموجودات بیجان‌آغاز می‌شود وبه موجودات جاندار می‌رسد . درمراحل پست‌که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطرار است ، هرچه بالا می‌رود و عقل غلبه می‌کند عالم عالم اختیار می‌شود .

بدی وشروجود حقیقی ندارد ، بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است ، ونتیجهٔ کشمکش میان دو اصل است یکی؛ اصل اتحاد و عشق که روبه خدا دارد و دیگری ، اصل اختلاف وتنافی‌که به سوی خود است ، پس هرفردی مکلف است که تسلیم اتحاد شودکه خود پرستی اصل شر است ، وآنکه اصل خیراست عشق است .

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت ، و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبائی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست .

اینست‌نمونهٔ بسیار مختصری ازتحقیقات لامنه‌که شرح‌آن‌تفصیل دارد ، اماضرورت ندارد واین‌حکیم درفلسفهٔ خودمنفرد مانده وکسی ازاو پیروی نکرده است .

بخش چهارم

اگوست کنت

بهرهٔ اول ـ شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است « اگوست کنت » (۱) نام دارد ، درسال ۱۷۹۸ متولد شده و تـا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فـوق‌العاده داشت چنانکه درهیجده سالگی درریاضیات استاد بود ، و به تدریس پرداخت یک چند هم برای مدد معـاش دبیری « سن سیمن » (۲) و همکاری با او را پذیرفت ، و سن سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصـلاح هیئت جامعـه را در نظر داشت ، و مصـاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه‌اش آثار افکار سن سیمن آشکار است .

اگوست کنت در بیست وهشت سالگی مجلس درسی درخانهٔ خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش‌را بیان نماید ، تحقیقاتش چنان قابل توجه بـود که بعضی از دانشمندان درجهٔ اول زمان در مدرسش حاضر می‌شدند ، ازقضا بعد از مجلس سوم بـه واسطهٔ فرط کار وشداید زندگانی اختلال‌دماغ پیدا کرد وچندین ماه بستری بود ، چون بکلی شفا یافت دوسال بعد همـان مجلس درس را دوباره دایر نمود ، وپس از چندی آن درس ها را به نگارش در آورده به چاپ رسانید ، وآن کتابی کلان است ودورهٔ «فلسفهٔ تحققی»(۳) نـام دارد ومهمترین اثراو است .

---

(۱) Auguste Conte　(۲) Saint Simon

(۳) Cours de Philosophie Posiive

زندگانی اگوست کنت به خوشی نگذشته است ، اشتغال به امور علمی و فلسفی به او مجال نمی‌داد که به فکروسعت معاش باشد ، طبع مستقلی هم داشت که با کسی سازگار نمی‌شد واز حسن معاشرت عاری بود ، حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد ، اگر چه ظاهراً تقصیر از طرف خود او بوده است ، درهرحال پس از چندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند . درچهل وهفت سالگی به زن جوانی دل باخت ، و آن زن پیش از آنکه مزاوجت واقع شود درگذشت، اما دانشمند تا آخر عمر مهر او را از دل بیرون نساخت، روزی سه بار مرتباً باسوز وگداز ازاو یاد می‌کرد وهفته‌ای یك بار به زیارت خاکش می‌رفت ، وازاین روزوق محبت چشید وتغییرحالی پیدا کرد که شاید درافکارش هم تأثیربخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب و صفاتش عالی بود ، عزم راسخ واستقامت و فکر مستقل داشت ، و خیر خواه عالم انسانیت بود وخیالش بیشتر در این راه سیر می‌کرد قوهٔ کار و حافظه‌اش عجیب بود ، ازسی سالگی به بعد کتاب و نوشته نخوانده و در تحقیقات علمی وفلسفی همه از ذخیرهٔ خاطرمصرف کرد ، درچیز نویسی‌هم به یادداشت و مسوده محتاج نبود ، مطالب یك فصل بلکه یك کتاب را هرقدر غامض وپیچیده بود در ذهن جمع‌آوری و مرتب می‌کرد ، سپس یك نفس به نگارش می‌پرداخت .

تصنیف اصلی‌او همانست که دورهٔفلسفهٔ تحققی نام دارد ، ودرین کتاب فلسفهٔ تحققی را بنیادگذاشته است ، تصانیف دیگرهم دارد از جمله یکی که موسوم به «سیاست تحققی» (۱) است ، رسالات دیگر هم دراخلاق و فلسفه وامور اقتصادی تهیه می‌کرد که عمرش به انجام آنها وفانمود ، واز عجایب امراو اینست که‌در سالهای آخرزندگانی دیانتی به اسم «دیانت انسانیت» تأسیس نمود وجمعی به اوگرویدند، ودر ضمن بیان عقاید او دراین باب هم اشاره خواهیم کرد .

Système de Politique positive (۱)

بهرهٔ دوم ـ تعلیمات او

۱ ـ مراحل سه‌گانهٔ علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت است به عبارت دیگر، تأسیس سیاست نیکو و درست ، ولیکن حصول این مقصود را به انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمی‌داند ، بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود ، یعنی عمل و فن سیاست مبتنی براساس علمی باشد، وافکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد ، واوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات وافکار وآداب ،که هیئت جامعه دارای فلسفهٔ معین روشنی باشد ، و سیاست برآن متکی شود از آن روکه نشو و نمای هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی داردکه نمی‌توان مختل نمود ، اهل سیاست باید آن قانون را به دست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند، برای اینکه آن پیش آمدها راکه ناچار واقع می‌شود به مجرائی بیندازندکه زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم و پیشرفتش آسان باشد .

به عبارت دیگر باید فلسفهٔ تاریخ را به دست آورد ، زیراکه چون دراحوال اجتماعات تأمل می‌کنیم می‌بینیم اوضاع آنها استوار نمی‌شود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد، و عقاید واصول مشترکی داشته باشندکه جهت جامعهٔ ایشان بوده ، وآنان را به یك سو ببرد ودر سیروسلوکشان اختلاف روی ندهدکه مانع پیشرفت کارشان شود، وهرقومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشدکه آن اصول وعقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند ، و قائد افکار قوم باشند ، زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته به آداب واخلاق مردم است و آداب واخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است ، و دانشمندانی که باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول وعقایدی که پیروی آنها مایهٔ

.رستکاری قوم باشد ، وبنیاد هیئت اجتماعیه را استوارکند باید در فلسفهٔ تاریخ تأمل نمایند .

بنابر تحقیقات اگوست کنت از تأمـل درفلسفهٔ تاریـخ دانسته می‌شود که هر رشته از معلومـات انسان بـه مرور زمـان سه مرحله می‌پیماید ، مرحلهٔ ربانی (۱) که تخیلی است ، مرحلهٔ فلسفی (۲) که تعقلی است ، مرحلهٔ علمی(۳) که تحققی‌است. مرحلهٔ ربانی‌آنست که، جریان امور طبیعت را ناشی‌از ارادهٔ فوق‌طبیعت می‌دانند واین‌مرحله خود نیزچند درجه دارد ، درآغاز مردم تخیل وقیاس به نفس کرده اراداتی را منشأ جریان امور دانسته ،آنهارا دراشیاء مخصوص قرار می‌دهند ، و چون‌آن اشیاء را مؤثر در وجود می‌دانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت به خود به‌پرستش‌آنها قیام می‌کنند .کم‌کم چـون تخیل انسان قـوت مـی‌گیرد از پرستش اشیاء منصرف شده ، موجودات غیرمرئی فوق طبیعی قائل می‌شود وجریان امو را منوط به ارادهٔ ارباب انواع وجن وملك وديو و پری می‌پندارد ، سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی می‌کند معتقد به‌یك مؤثر غیبی می‌شود ، وبه توحید می‌گراید .

مرحلهٔ فلسفی‌آنست که، عقل‌انسان برتجرید وانتزاع تواناشده، و جریان امور طبیعت را منتسب به قوائی می‌کندکه خودشان نهانی وآثارشان آشکار است ، دراین مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی وعلت غائی می‌جوید ، وبـه جوهر های مـادی و مجرد قائل می‌شود، وآنجا نیزقوا وعلل را درآغاز فراوان می‌پندارد سپس کم‌کم آنهارا جمع‌آوری می‌کند و سرانجام منتهی به یك علت می‌نماید که آن را طبیعت می‌خوانند

فرق این مرحله با مرحلهٔ پیش‌آنست که ، استدلال وتعقل جای تخیل راگرفته وتصورات ومفهومات عقلی به جای‌اشیاء واعیان نشسته‌اند، ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی ونهانیست که بدرستی به‌آنها نمی‌تواند پی‌ببرد .

Etat mètaphysique (۲)　　Etat thèologique (۱)

Etat positive ou scientifique (۳)

به عقیدهٔ اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحـلهٔ ربانی در واقع تفاوتی ندارد ، فقط صورتش معقول تراست؛ درعوض چون عقل به‌مقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم‌کم افکار متزلزل می‌شود ، و شبهات پیش می‌آید ، و رشته های محکمی که زندگانی را به‌یکدیگر پیوند داده‌بود سستی می گیرد یاازهم می گسلد، وسرانجام اوضاع زندگانی‌اجتماعی اختلال می‌یابد، پس‌این‌مرحله مرحلهٔ‌انتقال ازمنزل اول‌به منزل‌آخراست .

درمرحلهٔ سوم که مرحلهٔ علمی وتحققی است تخیل و تعقل هردو تابع مشاهده وتجربه می‌شوند ،آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است ، و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر جزئیات تعلق می گیرد ، زیرا می‌دانیم که ادراك جزئیات علم نیست و علم آنست که جزئیات را تحت کلیات درآورد ، ولیکن مرحلهٔ علمی به امور مطلق نمی‌پردازد ، چون‌آن اموربه مشاهده وتجربه در نمی‌آیند و فقط به تخیل وتوهم وتعقل درآنها بحث می‌شود ، وتخیل وتعقلی که مبنی بر مشاهده وتجربه نباشد درعلم معتبر ومسلم نیست ، وتجربه و مشاهده ادراك امور مطلق‌را نمی کند فقط امورنسبی واضافی‌رامعلوم‌می‌سازد، آنچه برآن به‌طور مطلق می‌توان حکم کرد این است‌کـه بهیچ امر مطلق نمی‌توانیم معرفت پیداکنیم ، تنهـا روابط ومناسبات امور را به یکدیگرمی‌توانیم بسنجیم حتی‌اینکه رابطهٔ علیت ومعلولیت‌حقیقی را نمی‌توانیم دریابیم ، وتنها مناسباتی‌که مابین امور می‌توانیم‌درك بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) درمکان وپیاپی بودن (تعاقب) در زمان است ، واین مناسبات است‌که به قـواعد کلی در می‌آوریم، و علم‌را می‌سازیم ازجواهر وامـور مطلق مانند جـان وروان وعقل و ماده وعلت نخستین‌که به ادراك آنهـا نایل نمی شویم ، می‌گـذریم و عارضه ها و خاصیتها را کـه می‌توانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم‌مورد توجه ساخته، قواعد وضوابط آنها رامعلوم‌میکنیم‌ومحقق می‌سازیم ، واز این رو است‌که این مرحله را مرحلهٔ‌تحققی‌می‌خوانیم

یکی‌از پیروان اگوست‌کنت برای روشن کردن مراحل سه‌گانهٔ علم برسبیل تمثیل می‌گوید ، چـون مردم می بینند تریاك خـواب می‌آورد وقتی‌که در مرحلهٔ ربانی هستند ، اکتفا می‌کنند به اینکه

بگویند خواست خدا اینست که تریاك خواب بیاورد ، همین که به مرحلهٔ فلسفی می‌رسند می‌گویند ، علتش اینست که تریاك قوهٔ تخدیر دارد ، و به این بیان گمان می‌کنند حقیقت را دریافته‌اند ، اما کسی که در مرحلهٔ علمی و تحققی است می‌گوید : علتش را نمی‌دانم همین قدر تأثیر تریاك را به‌مشاهده و تجربه درمی‌آورم ، و با امور دیگر از این نوع می‌سنجم و قاعدهٔ کلی می‌گیرم .

لفظ اروپائی که ما آن‌را «تحققی» ترجمه کرده‌ایم (۱) و تحقیقی هم‌شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد ، یکی اینکه ، موضوعش امور محقق است ، یعنی‌امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط به فرض و خیال نباشد ، دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می‌بخشد و قیل و قال بیحاصل نیست ، دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیك نیست ، و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد ، دیگر اینکه مثبت است و درمقام نفی‌اموری که محل اختلاف‌است نمی‌باشد و مفاهیم و تصوراتی را که در مرحلهٔ ربانی و فلسفی به‌ذهن مردم جلوه‌گرشده رد نمی‌کند و ذات باری یا جوهر مادی یا مجرد و نفس و امثال آنها را منکر نمی‌شود ، فقط می‌گوید ، چون نمی‌توانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمی‌دهم .

باری ، درهریك ازمراحل سه‌گانه نوعی‌از فلسفه ساخته می‌شود که متناسب باآن مرحله است. درمرحلهٔ نخستین فلسفهٔ دینی‌وربانی است ، در مرحلهٔ دوم فلسفهٔ مابعدالطبیعه است ، در مرحلهٔ سوم فلسفهٔ علمی و تحققی است . تاریخ تمدن به ما می‌نمایدکه دورهٔفلسفهٔ ربانی وفلسفهٔ مابعدالطبیعه پیموده شده ، وامروز دیگر اذهان‌وافکار به‌آنها قانع نیست وفلسفهٔ تحققی‌را اقتضا می‌کند ، وآن هنوز ساخته نشده است و از این رو است که احوال مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی‌نموده ، ودرافکار هرج‌ومرج دست‌داده وجامعه‌سستی گرفته است .

Positif (۱)

تاوقتی که فلسفهٔ ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتمادمی کردند؛ احوال اجتماعی وسیاسی منظم وتکلیفها معلوم ومشخص بود ؛ مثلادر اروپا در قرون وسطی کــه مذهب کاتولیك برافکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعیه فراهم بود، ولیکن مرحلهٔ فلسفهٔ ما بعد الطبیعه دررسید وآن نیز درآخر منتهی به چون وچرا گردید ، ورشتهٔ یکانکی گسیخته شد واحوال مردم به اضطراب افتاد ، وچون بازگشت به آن مراحل ممکن نیست ناچار بایــد فلسفهٔ تحققی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت وسیاست وزندگانی اجتمـاعی بنیادی استوار بگذاریم ، وعلم مدنیت را بسازیم .

حق اینست کــه ، مرحلهٔ تحققی علم را حکمـای یونان آغاز کرده‌اند ، ولیکن شیوهٔ فلسفی (یعنی ما بعدالطبیعه) نزد ایشان غالب بود ، و مخصوصاً پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحققی را مهمــل گذاشتند ؛ تا در سدهٔ شانزدهم و هفدهم فرنسیس بیکن انکلیسی و گالیلهٔ ایطالیائی و دکارت فرانسوی پا به میــدان تحقیق نهادند ، واین در را به خوبی بازکردند ، ولیکن باز درسدهٔ هفدهم و هیجدهم شیوهٔ فلسفهٔ ربانی و ما بعدالطبیعه یکسره برنیفتاد ، و هر چند روش علمـــی تحققی در این دوره پیشرفت نمایان کــرد فلسفهٔ تحققی هنوز ساخته نشده ، و مقصودی که از آن در نظر است به عمل نیامده‌است .

۳ــ طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینست که ، تکمیل کنندهٔ مساعی بیکن و دکارت شود ، و فلسفهٔ تحققی را تأسیس و افکار را در مرحــلهٔ تحققی به درستی متمکن سازد ؛ تامدنیت واحوال هیئت اجتماعیه‌از تشویش بیرون آمده به کمالی که درخور اواست برسد ، و چون فلسفهٔ تحققی همان فلسفهٔ علوم است ، وعلوم درسیر ازمرحلهٔ ربانی و ما ــ بعدالطبیعه به مرحــلهٔ تحققی همــه یکسان پیش نیامده ، و سرعت تحولشان یك اندازه نبوده است ، اگوست کنت علوم را به این نظر

طبقه‌بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است ازاینقرار:

۱ـ ریاضیات .۲ـ هیئت ونجوم .۳ـ طبیعی (فیزیك).٤ـ شیمی ٥ـ جان شناسی (معرفت حیات) (۱). ٦ـ علم مدنیت (معرفت‌احوال هیئت اجتماعیه) والبته این تقسیم راجع به علوم نظری است، زیرا که صنایع وفنون علمی ازدایرهٔ فلسفه بیرون‌است ، هرچند مایهٔ آنها هم از علوم نظری گرفته می‌شود ، و نیز فنونی‌که در آنها قاعدهٔ کلی استخراج نمی‌شود ، مانند : علم‌زبان وادبیات وتاریخ وامثال آنها در اینجا منظور نظر نمی‌باشد .

اصلی‌که اگوست‌کنت در طبقه بندی علـوم درنظر داشته است اینست‌که ، علوم ساده وبسیط برآنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر است مقدمند ، چنانکه ازعوارضی‌که موضوع علومند آنهاکه تفصیل وخصوصیت و ترکیب‌واختلافشان بیشتر است، متکی برعوارضی‌هستند که ساده‌تر و بسیط‌ترند وآنهارا می‌توان تابع اینهـا دانست ؛ یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امـور مرکب و مختلط می‌باشند و دریافتن‌آنها هم آسانتر است؛ پس علمی‌که‌ازهمه بسیط‌تراست برهمه مقدم است ، وهرعلمی حقایق ماقبل را می‌گیرد وحقایق دیگربرآن می‌افزاید چنانکه می‌بینیم : ریاضیات متکی برهیچ علم دیگرنیستند و موضوعاتشان ساده ترین امور است ، وهمهٔ علـوم دیگر محتاج به معلومات ریاضی می‌باشند وعلم نجوم وطبیعی درواقع همان معلومات ریاضی است‌که درجسم به‌کار برده شود ، وشیمی‌را می‌توان فصلی از فیزیك دانست ، وجان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی وفیزیك است ، وعلم مدنیت یعنی‌چگونگی زندگانی اجتماعی‌وجهی از معرفت حیات می‌باشد ، ودرواقع علوم‌همه شاخه‌های‌یك‌تنه هستند، و بنابراین به عقیدهٔ اگوست کنت می‌تـوان گفت : سراسر جهـان ساختمانی است ازاجسام در تحت قواعد ریاضی، وعلومی‌که نام‌بردیم جامع همهٔ معلوماتند ، و ترتیب پس و پیش آنها هـم چنانست که بر شمردیم اما این ترتیب ، نظربه پیش‌آمد طبیعی و زمانی است ،

Biologie (۱)

چه‌مبدا همیشه‌ساده و بسیط است ومنتها مختلط ومرکب است، ولیکن اگر نظر به‌اهمیت داشته باشیم ،آنکه مختلط‌تر است مهم تر است چنانکه ازهمه‌مهمترعلم دین‌است که منظور ومقصود اصلی است. ونکتهٔ دیگر اینکه : علم هرچه بسیط‌تر است زودتر دو مرحلهٔ اول‌را می‌پیماید، وبه مرحلهٔ سوم می‌رسد ، چنانکه ریاضیات از دیرگاهی به مرحلهٔ علمی وتحققی رسیده ، و هیئت نجوم وطبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده‌اند ، وجان شناسی تازه پا به این مرحله‌گذاشته وعلم مدنیت که آخرین ومهمترین علوم است هنـوز اساس علمی در نیافته است ، ومنظور اگوست‌کنت اینست که این علم‌را هم به مرحلهٔ تحققی برساند تا فلسفهٔ تحققی که باید مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشدکامل شود .

اگوست کنت پس‌ازشمارهٔ علوم به‌ترتیبی‌که ذکر کردیم درکتاب معروف خود موسوم به «دورهٔ فلسفهٔ تحققی» علوم مزبور را یك یك مورد بحث قرارداده وشیوه وروش‌اصول وکلیات‌آنهارا بیان‌می‌کند، وهریك ازآنهارا منقسم به تقسیماتی می‌نماید وتحقیقاتی درآنها به عمل می‌آوردکه اگرما بخواهیم درآن واردشویم سخن دراز می‌شود، وجای آنهم اینجا نیست ، وآنچه ازتحقیقات او مقبـول است امروز درضمن‌کلیات هریك ازعلوم یادر فلسفه و منطق علمی امروزی بیان می‌شود ، بعضی از آن تحقیقات تازگی‌هم ندارد و از گفتهٔ پیشینیان گرفته شده است ، وکار بدیعی‌که اگوست‌کنت کرده همـان است که شیوهٔ علم تحققی‌را به خوبی بازنموده . وعلم‌را سازمان داده وازکلیهٔ فنون یك مجموعه ، و ازآن مجموع یك فلسفه ساخته است ، و بـه عقیدهٔ اوهمهٔ امور طبیعت وآنچه متعلق به انسانست درتحت یك‌اصل ویك قاعدهٔ‌کلی درنمی‌آید ، اینقدر هست‌که همهٔ علوم‌را می‌تـوان به یك‌روش درآورد ، وعلم باید جامعیت وکلیت فلسفه را داشته باشد ، و فلسفـه بایـد استحکام علـم را دارا شود و فلسفه جـز مجموع علوم کـه یکجا گرد آورده شود ، و حـاصل و نتیجهٔ آنها چیزی دیگر نتواند بود .

شیوهٔ تحققی علم البته درکمال استحکام و اعتبار است ، ولیکن گوست‌کنت در این باب به راه افراط رفته و برعقاید او اعتراض و انتقاد هم بسیار شده ، وبعضی ازآنها حق‌است ، مثلا گفته‌اند ، شیوهٔ علوم تحققی را بیش ازحد لزوم بسط داده تا آنجاکه امور اخلاقی و دینی‌را هم ازآن خارج نکرده است ، و رویهمرفته طبقه بندی او از علوم نه‌کامل است نه بروجه صحیح است ، چنــانکه مباحث مختلف روانشناسی را درضمن جانشناسی وعلم مدنیت مندرج ساخته ، وجزء علوم شماره نکرده وفنی مستقل ندانسته است ، از آن روکــه معتقد نبوده است‌که درنفس و قوهٔ عقل بتوان مطالعهٔ درونی کرد ، و می‌گوید ، درصورتی‌که ما همهٔ امور را به عقل می‌سنجیم عقل را بچــه می‌توانیم بسنجیم ؟ و نیز علوم را ازیکدیگر پرجدا دانسته وحــد وسطی میان‌آنهــا قائل نشده است ، به‌سبب اینکه به‌تحول موجودات معتقد نبوده وانواع را بکلی‌از یکدیگر متمایز پنداشته است ، وحال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند به اینکه میان موجودات جاندار و بیجان وهمچنین میان‌گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی‌نمی‌توان یافت ، ونیز می‌دانیم‌که قوهٔ الکتریك ونور و حرارت همه یك منشأ دارند ، واز خطاهای بزرگ اگوست‌کنت اینست‌که ، زیاد عملی‌شده وعلم را منحصر به اموری دانسته است‌که سود دنیوی آشکار دارد ، مثلا جستجو از احوال درونی ستارگان و تحقیق در عــوالم ماوراء عالم‌شمسی ، وتفتیش در ساختمان درونی جسم واجزاء خرد ناپیدای آن ، و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضهای بزرگ‌علمی ازقبیل فرض لاپلاس درهیئت عالم ، وفرض لامارك درنشو و ارتقای جانداران ، و مانند این مسائل را بیهــوده شمرده و از دایرهٔ علم بیرون پنداشته است .

این اعتراضات به جای خود ، ولیکن اصولی که اگوست کنت برای علم اختیارکرده امروز هــم مقبول ومسلمست ؛ یعنی از طرفی دانشمندان شك ندارندکه‌در علم باید به شیوهٔ تحققی پیشرفت، و از طرف دیگر بنیادی‌که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدق

است وفقط اصلاحات جزئی درآن به‌عمل آورده‌اند .

درهرحال چنانکه پیش گفتیم ، اگوست کنت در تقسیم و طبقه ـ بندی علوم نظر داشت به این‌که از عوارض وآثـــار طبیعت آنها که ساده‌ترند درظهور وبروز مقدمند، وعلم به‌آنها هم مقدم واقع می‌شود وکم کم می‌رسیم به اموری که طـــول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تعقیدشان بیشتر است ، وهریك ازعلوم متأخر مبتنی برعلـــوم متقدم وتابع آنها است ، چنانکه کمیت ومقدار وعدد بسیط ترین‌امورند ، وبه این واسطه ریاضیات‌که علم به‌کمیات است مقدم همهٔ علوم است ، وپس ازآن علم به احوال اجسام بیجان است‌که به ترتیب بساطت‌علم نجوم وعلم فیزیك وعلم شیمی است ، آنگاه می‌رسیم به احوال‌اجسام جاندار کة البته طـــول و تفصیل و تعقیدشـــان بیش از اجســـام بیجان است ، وبه همین جهت معرفت حیات یاجان شناسی‌که گذشته از تفصیل وتعقیدش مبتنی برعلم به احوال اجسام بیجان است بعداز آنها می‌آید ، وازاین پنج‌علم ریاضیات دیری است‌که مراحل اول‌را پیموده وبه مرحلهٔ تحققی رسیده وهیئت ونجـوم درسدهٔ شانزدهـــم و فیزیك درسدهٔ هفدهم ، وشیمی در سدهٔ هیجدهم ، وارد مرحلهٔ تحققی شده واکنون درست درآن مرحله سیر می‌نمایند . جان شناسی را هم می‌توان گفت تازه به این مرحله قدم‌گذاشته است (۱) .

ازمیان موجودات جاندارکاملتر ازهمه نوع بشر است ، و بشر به هیئت اجتماع زندگانی می‌کند ، پس آخرین و مهمترین علمی‌که خاطر ما را می‌تواند مشغول‌کند علم به چگونگی اجتماع‌بشر است، که همهٔ تحقیقات اگوست کنت وتأسیس‌فلسفهٔ تحققی‌مقدمهٔ آن‌علم بود.

۳ـ علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست‌کنت

(۱) این بیان راجع به صد سال پیش است‌که اگوست‌کنت این تحقیقات را می‌کرد ، ودر این یکصد سال علم جان شناسی‌به درستی به مرحلهٔ تحققی درآمده است .

است ، و او بـه زبان فـرانسه نامی برای این علـم جعل کرده است (۱) که ما برای احتراز از درازی لفظ آن را علم مدنیت ترجمه می‌کنیم .

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت درقواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند ، وتحقیقاتشان به نام حکمت عملی تدوین شده بود ، ولیکن دانشمند فـرانسوی از وجههٔ دیگر دراین موضوع وارد شد ، وآن را مانند علوم متقدم به‌ـ شیوهٔ تحققی درآورد ، ومبتنی برمشاهده و تجربه کرد واحکام کلی در آن دریافت ، و درشمار علوم نظری قرارداد ، وچون ما آن را علم مدنیت خواندیم نباید باسیاست مدن مشتبه شود، چه سیـاست مـدن موضوعش فقط یك قسمت ازموضوعات علم مدنیت است که اگوست کنت تأسیس کرده است ، وبه علاوه وجههٔ دیگر دارد .

کتاب فلسفهٔ تحققی اگوست کنت که شش مجلد کلان است ، نصف بیشترش درعلم مدنیت است . گذشته از این که کتابها ورساله هـای دیگرنیز دراین موضوع تصنیف کرده‌است ، زیرا که دراین فن مانند فنون دیگر به کلیات وبیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آن رانیز ریخته ، ونظریات مربوط به روانشناسی وعلم اقتصاد واخلاق را در آن مدخلیت داده ، ودر این جمله ازنظر فلسفهٔ تاریخ تحقیق کرده است ویقین است که ما دراین مختصر نمی‌توانیم علم مـدنیت را باز نمائیم ، و باید تنها به بعضی نکات برجسته ازتحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم .

به عقیدهٔ اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را به خواست خدا توجیه کردن کافی نیست ، وباید دانست که آنها به مقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی ومدنی مرتبط می‌باشند ، ونظریاتی را که ازشواهد تاریخی استنباط میشود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجید وتطبیق نمود، که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود ، زیرا

---

(۱) **Sociologie** وگاهی هم آن را **Physique sociale** می‌خوانند .

که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد وآن قانون را بایدبدست آورد، تا به تاریخ بتوان علمیت داد ووقایع تاریخی را بتوان درتحت انضباط درآورد .

هیئت های اجتماعیه را می‌توان به بدن انسان وحیـوان تشبیه کرد ، وهمان موافقت وسازگاری که دراعضای بدن لازم است تازنده وسالم بماند ، دراعضای جماعات هم واجب است، وهمچنان کـه جان شناسی یك علم است که به فصول و ابواب تقسیم می‌شود ، علم مدنیت هم یك علم است که تاریخ وسیاست واقتصاد و روانشناسی وغیر آنها فصول وابواب آن می‌باشد .

درموضوعات هرعلم که وارد می‌شویم می‌بینیم امور متعلق به آنها دوقسم است ، سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است کـه لازم وجود هیئت است، وانتظام هیئت (۳) بسته به اواست وحرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (٤) هیئت بسته به آنها است . مثلاعلم بدن دوقسمت است ، علم تشریح وعلم وظـائف اعضا ، علم تشریح معرفتِ اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن می‌باشند ، وعلم وظائف اعضا معرفت عملیات و حـرکات اعضا است که تحولات وترقیات بدن ازآن نتیجه می‌شود، پس تشریح علم به امور سکونی است، ووظائف اعضا علم به امورحرکتی است.

در هیئتهای اجتماعیه هم چون مانندبدن‌می‌باشند، همین دوقسم امورمنظور است وهردوقسم به یکدیگر مـرتبطند ، انتظـام بسته به ترقی است وترقی بسته به انتظام است .

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مـدنیت سه عضو اصلی دارد. اول افراد اشخاص ، دوم هیئت خانواده ، سوم هیئت اجتماعیهٔ مدنی .

اینکه بعضی گفته اند ، اجتماع بشر به واسطهٔ اینست که افـراد سود خود را در جمعیت دیده اند درست نیست ، زیرا تـا اجتماع

Dynamique (۲) Statique (۱)
Progrés (٤) Ordre (۳)

نمی‌کردند سودمند بودنش معلوم نمی‌شد. حق اینست که درنهاد انسان دوتمایل هست: یکی خودخواهی (۱) ودیگری غیرخواهی (۲) که ناشی از عواطف قلبی است ، وآن از عوامل نیرومند فطرت انسانی می‌باشد .

نخستین اثر فطرت غیر خواهی و عاطفهٔ قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است ، در این هیئت کوچك انسان به نعمت همکاری وفائدهٔ تابعیت ومتبوعیت برخورده ومشق آن راکرده وبرای زندگانی اجتماعی مستعد شده ، ولزوم تقسیم کارهم به این فکر یاری کرده و هیئت اجتماعیه را کم‌کم وسعت داده ، تاآنجاکه بـرای تنظیم این احوال منتهی به تشکیل حکومت ودولت شده است .

پس تأسیس مدنیت نتیجهٔ حس غیر خواهی انسان است کـه قوهٔ عقلیه برآن ضمیمه می‌شود وبرحس خودخواهی غلبه مـی‌کند ، و به صورت نوع پرستی درمی‌آید وبقای نوع را بـه منزلهٔ دوام و بقای شخص خود می‌یابد .

پس مبدأ علم اخلاق هم به دست آمد ودانستیم که ، مایهٔ اخلاقی همان غیر خواهی‌است، واین مایهٔ اخلاقی به پرورش عواطف وتربیت قوهٔ عقلیه قوت می‌گیرد، وسرانجام می‌بینیم نیکی احوال و ترقی‌نوع بشر به تناسب ترقی قوهٔ علمی او است ،که همواره حس خود پرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید ، و پـرورش مغز با پرورش دل همراه باشد .

نکتهٔ مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند ، و هرچیزکه در یکی از آن امور تأثیر کند ، درامور دیگر هم مـؤثر می‌شود، وترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت‌پذیر نیست . اخلاق وافکار وآداب‌وقوانین وتأسیسات همه بریکدیگرتأثیر دارند ، وتحولات آنها با هم مرتبط است واحوال مدنیت را به قوهٔ جبریه نمی‌توان تغییر داد .

---

(۱) Egoisme

(۲) Altruisme این لفظ را هم اگوست کنت جعل کرده‌است.

اما تحقیق امورحرکتی بنیادش‌همان است‌که پیش ازاین درباب احوال عقلی وعلمی انسان‌گفتیم‌که سه مرحله را می‌پیماید ، و ترقی نوع انسان بسته به میزان غلبهٔ جنبهٔ انسانی برجنبهٔ حیوانی است ،و مدبر اصلیش درجهٔ مشاعر و مدارك وقوهٔ عقلیه است ، و در هر حال احوال‌مدنی وسیاسی وهیئتهای اجتماعیه، بامراحل سه‌گانهٔ ربانی و فلسفی‌وعلمی مطابق است .

نظراگوست‌کنت دراین تحقیقات به‌هیئتهای اجتماعیه و مدنیت اروپائیان است بنا براین می‌گوید ، سیاست و حکومتی که مطابق با مرحلهٔ ربانی است ، روح جنگی(۱) دارد وهنوز حس خــود پرستی مردم درآن مرحله غالب است ، ومدار امر برزد وخورد و جنگ و جدال است . این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری ، وکمال و حسن انتظامش هنگامی‌بودکه منهب‌کاتولیك قوت ورواج وعمومیت داشت ، ودر موقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود . پس‌ازآنکه دورهٔ ربانی سپری شد ودر سدهٔ شانزدهم وهفدهم و هیجــدهم مرحلهٔ فلسفی پیش‌آمد ، احوال حکومتی وسیاسی مرحلهٔ حقوقی وقانونی را پیموده ، ومردمان دنبال تحصیل‌حقوق واختیارات رفتند . اکنون‌که به مرحــلهٔ علمی و تحققی رسیده‌ایم ، احــوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه‌وری وچگونگی تولید ثروت وایجاذ محصولات و کالای کارخانه‌ایست ، وتعیین تکالیف مقدم برتشخیص حقــوق و اختیارات است ، وحواس‌همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران وکار فرمایان می‌باشدکه‌چه ترتیبی‌باید فراهم‌شودتاعامهٔ مردم‌بتوانند کار بکنند ، و نیز قوهٔ عقلیهٔ خود را پرورش دهند کـه اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست کنت این بـودکه در کتاب « دورهٔ فلسفهٔ تحققی» به تفصیل‌آورده و ما بـه نهــایت اختصارگذرانــدیم ، این مقدار از تعلیمات او هرچند بی‌عیب ونقص‌هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده ، و می‌توان گفت ، جریان افکار را تغییر داده ، وهم

---

(۱) Militarisme

اکنون مدار تحقیقات علمی می‌باشد ، فلسفهٔ اوهم که در سراسر سدهٔ نوزدهم کاملا محل توجه بود ، و دانشمندان بزرگ بدان گرویده بودند ، هنوز با تصرفات جزئی که در آن به عمل آمده طرفداران بسیار دارد ، و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفهٔ متروك و منسوخ نشده است ، ودر فصول آینده باز ازاین مبحث گفتگو خواهیم کرد .

۴ ـ دین انسانیت

درشرح حال اگوست کنت اشاره کردیم به‌اینکه ، درسالهای آخر عمرذوق محبت چشید ، وحالش تغییر کرد . البته اصول عقاید علمی وفلسفی خود را ازدست نداد ، ولیکن همان اصول‌را بنیاد عرفانـ مآبی ساخت وبرآن بنیاد دیانتی به‌نام «دین انسانیت» (۱) بنا کرد ومعبدی برپا نمود ، وعباداتی مقرر داشت که این جمله در نظر اهل علم شگفت بود ، واکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال‌یافته است ، وبعضی ازپیروانش دراین قسمت‌ازاو جداشدند، ولیکن‌ظاهراً درکار او شایبهٔ عوام فریبی وجاه طلبی ومنفعت پرستی نرفته است ، و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانگی ، امری بدیع است و سزاوار است که مختصری درآن باب بگوئیم .

در فلسفهٔ تحققی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است ، یکی حس وعاطفه یاعشق ، دیگری عقل . به عبارت دیگر دل ودماغ (یادل و مغز) ونیز گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت ، یعنی عواطف واحساسات برعقل مسلط بود ولیکن کم‌کم مغز قوت گرفت ، ودل را تابع احکام حود ساخت . اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت‌گیرد ومغز را رهبری کند ، و این مقصود تنها به دیانت می‌تواند حاصل شود ، دیانتی که معلومات امروزی ما را درباب عالم خلقت بتواند فراهم گیرد ، وجامع گرددو

---

(۱) Religion deL'humanité

چون دیانت مستلزم تصدیق به وجود یگانه ایست برتر از همه کس که کلیهٔ زندگانی مردم تابع او شود . در این مرحلهٔ تحققی که هستیم چنین وجودی جزانسانیت نتواندبود، پس اگوست کنت انسانیت کلی راکه افراد گذشته وحال وآینده اعضای آنند، و در راه ترقی وسعادت نوع بشر کوشیده اند به عنوان وجود واحد موضوع عبادت قرار می‌دهد ، ووجود اکبر (۱) می‌خواند و خودرا امام یا پیغمبر (۲) این دین میداند .

در دین انسانیت عبادت این نیست که ، انسانیت را بپرستند ، بلکه باید آن را پرستاری کنند تا به کمال برسد . دعا و نماز باید کرد اما نه اینکه چیزی درخواست کنند ، بلکه باید درکمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند . مردمان مقرب و معزز در حوزهٔ این دیانت کسانی هستند که خدمت به نوع می‌کنند ،و شرافت هرکس دراینست که از اعضای وجود اکبر باشد ، یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه وکردارش همواره متوجهٔ محافظت و تکمیل انسانیت باشد ، وخلاصه این که مقدس ترین تکالیف وهمچنین بالاترین سعادت ها غیرپرستی است .

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد ، پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد ، و اولیای دین انسانیت که مقتدا ورهبر می‌باشند باید حکمت وشعررا جمع داشته باشند، ومردم را در ایمان به این سه اصل راسخ کنند ،که در انسانیت عشق مبدأ است وانتظام مبنی است وترقی غایت است .

درحوزهٔ دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد ، به سیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهدهٔ او است ، وباید مرد رامهذب کند وبرای این منظور باید پرورده شود .

اگر در دین انسانیت بهمین اصول که به اختصار به آنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی‌نمود ، ولیکن اگوست کنت آداب وسنتهائی هم مقرر داشته است که بیشتر حق به کسانی می‌دهد

---

(۱) Le Grand Etre (۲) Le Grand prêtre

که او را درسالهای آخر مخبط دانسته اند وبنابر این شرح آنها را بی فایده میدانیم همین قدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده ، ورنگی دیگر به آنها داده است چنانکه دربارهٔ دین انسانیت گفته اند ، همان مذهب کاتولیك است که نام عیسی را از آن برداشته اند ، و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیك است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند .

عجب این که دین انسانیت به قسمی که اگوست کنت مقرر داشته دربسیاری ازکشورهای اروپا وامریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده ، وبه آداب وسنن آن دین عمل نموده ، وهنوز هم می کنند و درپاریس خانهٔ اگوست کنت راکعبه دانسته و معشوقهٔ ناکام او را مانند مریم عذرا می نگرند ، و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان ومردمان بزرگوار بوده اند .

با آنکه آداب ومناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته به نظر اهل تحقیق سخیف می نماید تا آنجا که شبههٔ مخبط بودن او رفته است ، ولیکن بعضی ازصاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود، و نباید حکم کرد به این که تأسیس دیانت با تنظیم علم وفلسفهٔ تحققی منافات داشته است ، باید به خاطر آورد که اگوست کنت از آغاز ، نظرش اصلاح هیئت اجتماعیه بوده وفساد جامعه را در این یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیك را می ستود که اساس متینی بوده و تا وقتی که متبع بود جامعهٔ اروپا از حیث آداب ورسوم واخلاق به درستی انتظام داشت ، ولیکن پس از سیری که مردم اروپا دراین سیصد سال اخیر کرده اند به مقتضای قانون حالات سه گانه که پیش ازین بیان کرده ایم، بازگشت به سوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود ، ووقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیك متکی برفلسفهٔ ربانی وما بعدالطبیعه است ، وامروز این دومرحله طی شده ودینی که برآنها متکی باشد ، هرچند درزمان خود سودمند بود ، این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعیه جهت جامعه میخواهد و جهت جامعه در هرحال دیانت است ، وازآن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر

فلسفهٔ تحققی مبتنی باشد ، زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمی‌شود مگر اینکه دانشمندان عصر بپذیرند وادیان پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته‌اند ، وعامه بنابر حسن ظنی که به آنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند ، و امروز دانشمندان از مرحلهٔ ربانی و مابعدالطبیعه گذر کرده‌اند و دیانتی که آنها از روی عقیده وایمان بتوانند بپذیرند ، جز اینکه باعلم تحققی سازگار باشد چاره‌ای ندارد اینست که اگوست کنت ابتدا فلسفهٔ تحققی را تأسیس نمود ، سپس دین انسانیت‌را بر آن مبتنی ساخت ، بنابراین اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست ، چه اولا او دین‌را به‌آن معنی که قدما می‌گفتند ، ازعالم غیب‌آمده نگرفته است ، و امری معقول قرار داده است ، ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت وهیئت اجتماعیه واجب دانسته است ، واین عقیده را موجه ساخته واز کجا که به‌اشتباه رفته باشد!

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد، امابعد ازآنکه همه را تصدیق کردیم یك حرف باقی می‌ماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیك بر آن بنیاد شده ، با احوال مرحلهٔ فلسفهٔ تحققی تناسب ندارد . در آداب ومناسك مذهب کاتولیك نیزهمین سخن می‌رود واگر تأسیس‌دین انسانیت بجا بوده ، آداب و مناسکش راهم می‌بایست با افکار دورهٔ تحققی سازگار کرده باشند ، و جای انکار نیست که در ده دوازده سال آخر عمرسلطان عشق در ملك وجود اگوست خیمه زده بود ، و باردیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند : در این طریق «خلق مجنونند ومجنون عاقل است .»



فکراصلاح احوال هیئت اجتماعیه ومدنیت در سدهٔ نوزدهم در فرانسه منحصر به اگوست کنت نبوده‌است ، چند نفردیگرهم بوده‌اند که مخصوصاً ازنظر اقتصادی خواسته‌اند از روی تأمل واساس علمی امور مردم‌را از جهت زندگانی مدنی بهبود دهند ، و از این رو آنان را درشمارهٔ حکما می‌آورند ، ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند ، در حکمت عملی یعنی‌در

امور اجتماعی هم‌آرائی که اظهار کرده‌اند چندان طرف توجه نگردیده و به موقع عمل نیامده ، یا اگر آمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است ، ازاین‌رو ما به تفصیل آراء ایشان نمی‌پردازیم همین قدر گوشزد می‌کنیم ، که نام سه نفر از این اشخاص بیشتر از دیگران برده می‌شود ، یکی همان «سن‌سیمن» (۱) است که دراحوال اگوست‌کنت به او اشاره کرده‌ایم ، و اصول مسلك اواین بود که درقاعدهٔ توارث اموال را ازمیان مردم باید برداشت ، وهمه باید به وسیلهٔ اشتغال به‌کار معاش‌کنند ، ومشاغل وپیشه‌ها باید میان مردم موافق استعدادشان به تشخیص دولت تقسیم شود، ومیزان مزد هر کس راهم دولت معین‌کند (ولادتش ۱۷٦۰ بوذ و در ۱۸۲۵ در گذشت .)

یکی دیگر «فوریه» (۲) نام داشته است « ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷ » وعقیدهٔ او این‌بود ، که هیئت های اجتماعیه باید کوچك باشد ، و وسعت وجمعیت آنها باید فقط بقدری باشدکه اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را ازحیث امور معاش‌کاملا برآورده‌کند ودر این هیئت‌ها همهٔ افراد شغلی راکه مناسب حال خود می‌دانند به آزادی اختیار کنند .

فوریه جمعیت این هیئت ها را هزارو ششصد و بیست نفر معین کرده و آنها را « فالانژ » (۳) می نامید ، و محلی کـه برای این جماعت می بایست تهیه کنند « فالانستر » (٤) خـوانده‌اند . بعضی ازپیروان او در امریکا یك فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نمانـد .

یکی دیگر « پرودن» (۵) (۱۸۰۹ تا ۱۸٦۵) نام‌داشت و او اساس مدنیت را چنین می‌پنداشت که اشخاص بـه‌آزادی برای کار با یکدیگر مجتمع‌شوند ، وغیراز آلات وادوات‌کار سرمایهٔ نقدی‌نداشته

---

(۱) Saint - Simon
(۲) Fourier
(۳) Phalange
(٤) Phalanstère
(۵) Proudhon

باشند ، ومزد کارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد وخود سرزندگانی کنند .

رأیهای این اشخاص به نظر عجیب می‌آید ، و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی‌مانده است به واسطهٔ اینکه این‌عقاید رااز روی اصول ومبانی فلسفی می‌خواستند توجیه کنند واین‌تحقیقات مقدمهٔ تأسیس مسلك « سوسیالیست » (۱) بوده است که می‌خواستند هیئت مدنیت را به زور قانونگزاری وحتی به انقلاب اصلاح کنند ، درمقابل دانشمندانی‌که معتقدندکه مصلحت مدنیت در اینست‌که به طبیعت واگذاشته شود وآنان را اقتصادیون (۲) می‌نامند.

---

(۱) Socialiste

(۲) Economiste

فصل سوم

حکمای انگلیس

در اواخر سدهٔ هیجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده‌اند، اما در فلسفه مقامی نداشته‌اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم، از چند نفر که بالنسبه مهمترند مختصری یاد می‌کنیم.

جرمی بنتام و جمزمیل

«جرمی بنتام» (۱) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد اول این کتاب نیز به او اشاره کرده‌ایم. در اوایل سدهٔ نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی مؤثر بوده است و به سبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار، یعنی عمل نیک و بد و موجبات آن چه در عالم اخلاق وچه در عالم سیاست رنج و خوشی است باید عملی‌را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و بادوام‌تر و مؤثرتر و شامل حال جماعت اکثر باشد، وعملی که باید از آن دوری جست آنستکه رنجی از آن برآیـد و در آن نیز همان قیودی که درباب خوشی کردیم باید رعایت شود به عبارت دیگر اساس اخلاق سود خواهی وجلب خوشی است، واگر این اصل‌را خودخواهی هم بخوانید باکی نیست زیرا که سودوخوشی اشخاص بایکدیگر منافات ومزاحمت نباید داشته باشد، ونمی‌توانند داشته‌باشد وخود خواهی با غیر خواهی کاملا سازگار است، بلکه لازم وملزوم یکدیگرند وحق اینست که جرمی بنتام یکی از انسان دوستان و انسانیت پروران

(۱) Jeremy Bentham

نامی انگلستان بوده است .

جمزمیل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بنتام جوانتر بود، امابااو دوست وهمقدم گردید ومانند اودر سیاست کشور خوبش دخالت مهم نمود ، طبقهٔ متوسط ملت را در مقـابل اشراف تقویت می کرد . عامل مـؤثر را درملت تعلیم و تربیت می‌دانست که مردم خیرو صلاح خود را بهتر تشخیص کنند ، وبه راه خردمندی بروند . اثرفلسفی او کتابی است که به نام «تشریـح ذهن انسان» در روانشناسی نگاشته است . بنیاد تعقل را بر تداعی معانی ومناسبت تصورات ومعلومات با یکدیگر می‌پنداشت ، واز این اصل برای همهٔ امور زندگانی نتایج مهم می گرفت که شرح آن دراین مختصر نمی گنجد .

ویلیام همیلتن

«ویلیام همیلتن» (۲) در ۱۷۸۸ زاده وتا ۱۸۵۶ زیسته است، واو پیرو کانت می‌باشد ، وعقل انسان را از درك امر مطلق عاجز و فقط قادر برادراك امور نسبی می‌داند به این معنی کـه برای انسان علمی ومعرفتی ممکن نیست مگر درحدود چگونگی قوای او ، وقوهٔ عقلی انسان چیزی را در نمی‌یابد مگراینکه آن را مشروط و معین ومحدود سازد ، ودر واقع ادراك انسان نسبت به چیزی جز این‌معنی ندارد که آن را مشروط ومحدود کند چنـانکه حقیقت فلسفه هم جز تحدید کردن چیزی نیست ، و بنا براین آنچـه انسان ادراك می کند مشروط ومحدود است، پس‌ذات مطلق‌را که مشروط ومحدودنمی‌تواند بود ادراك نمی‌کند ، وما نمی‌توانیم به چیزی علم پیدا کنیم ، مگر اینکه آن را باخودمان یابا چیز دیگری که‌معلوم ما باشد مقابل کنیم، وهمین عجزما از ادراك امر مطلق غیر مشروط سبب می‌شود که ذهن ما هر امری را مشروط به امر دیگری که براو مقدم باشد می کند ، یعنی علت برای آن می‌جوید . اینست کـه ذات غیر معلول به فهم‌و ادراك ما درنمی‌آید .

William Hamilton (۲) James Mill (۱)

طامس کارلایل و کارلریج

« طامس کارلایل » (۱) (۱۷۹۳ تا ۱۸۸۱) در اصل نویسنده وادیب ومورخ بود ، اما نظر فلسفی هم داشت و در این باب متمایل به فیلسوفان آلمان بود . برای هرچیز صورتی ومعنائی قائل بود ، چنان‌که صورت انسان حیوانی است دوپا که جامه می‌پوشد امامعنیش نفس و روح و امری الهی است ، این تن گوشتی برای حقیقت انسان گور است . وآواز و رنگ وشکل ومتعلقات دیگرش کفن او است ، ولی این کفن درآسمان بافته شده است ، همچنین ماده صورتی است و در درون او معنائی هست ، زبان و شعر و صنعت و دین و دولت همه صور وعلائم‌اند . زمان ومکان صورتهائی از تخیلات ذهنی‌هستند، و قشر یا ظرف مدرکات ومفهومات ما ازاموز جهان می‌باشند. صورت ظاهر حال ما زادن ومردن است ، اما معنی و باطنش بودن و ماندن است . جز این که معنی و حقیقتی که درپس پردهٔ این صورتها است ازقوهٔ ادراك ما بیرون است، ونسبت به او جز تعظیم وپرستش‌کاری نمی‌توانیم .کسانی‌که می‌خواهند ذات باری را به عقل اثبات کنند هیهات، مانندآنست‌که بخواهند خورشید را به روشنائی‌فانوس‌پدیدار نمایند . معرفت یافتن برحقیقت کاردل است نه کارسر... و از این قبیل تحقیقات بسیار .

یکی از رأیهای‌برجستهٔ کارلایل اینست‌که : مردم دوطبقه بیش نیستند ، یکی تودهٔ عوام دیگر خواص و خردمندان، که آنان را دلاوران می‌خواند و معتقد است‌که هرچه درجهان واقع می‌شود آثار دلاوران است ، وآنان باید پیشوا باشند وعامه ازایشان پیروی‌کنند، و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند‌که خلق را رهبری می‌کنند ، واین عقیده را کارلایل درکتابی شرح وبسط داده‌که آنرا « دلاوران و دلاور پرستی» نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده ، و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است .

Thomas Carlyle (۱)

«کالریج» (۱) در زمان بر کارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۴۳) درنشر افکار رمانییك فلسفهٔ آلمان در انگلستان باکارلایل شریك بود. واگرچه درافکار انگلستان‌تأثیرمهم داشته است درفلسفه دارای مقامی نیست که ما چندان اهتمامی درشناختن اوبکنم، گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جا دارد تا تـاریخ فلسفه ، و کتاب مختصرما بیش ازاین‌گنجایش این تفصیلات را ندارد.

---

(۱) Samuel Taylor Coleridge

فصل چهارم

حکمای اروپا در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استوارت میل

« جان استوارت میل » (۱) پسر « جمز میل» است که درفصل سوم از باب اول مختصری از او گفتیم در ۱۸۰٦ زاده ، و پدرش او را کاملا مطابق سلیقهٔ خود پرورش داد ، به مدرسه‌اش نفرستاد وخود متکفل تربیت‌اوشد، وجز علوم چیزی به او نیاموخت ، در سه‌سالگی به آموختن زبان یونانی آغاز کرد، و درده سالگی کتابهای افلاطون را می‌خواند و باقی معلوماتش هم به این نسبت بود . وهمه‌کس‌عجب دارد که چگونه قوای بدنی ودماغی او تاب این همه فشار آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد ، وامرمعاشش‌تأمین گردید . در بیست سالگی خود متوجه شدکه تعلیمی که دریافته پر خشك بوده وپرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است ، پس به شعر وادب وموسیقی ومانندآن پرداخت، وحکایت‌کرده اند که‌فطرتی بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و با محبت بود . چون‌کتاب فلسفهٔ تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود به او معتقد شد، و از کسانی بودکه از او دستگیری مالی‌کرد ، گذشته ازکارهای اداری

John Stuart Mill (۱)

برای روزنامه‌ها ومجلات مقالات می‌نوشت ودر مباحثات سیاسی کشور خود دخالت نیزمی‌کرد ، درچهل وپنجسالگی متأهل شد ونزدیك به شصت سالگی به نمایندگی ملت منتخب گردید، اما از هیچ حـزبی تبعیت نکرد وفقط موافق نظروسلیقهٔ خودسخن میگفت وکارمی‌کرد، به این واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت ، اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام میورزید، همهٔ عمر به‌کارهای علمی اشتغال داشت ، اما به تدریس نپرداخت ، در ۱۸۷۳ دز گـذشت و نوشته های بسیار در فلسفه وسیاست وفنون مرتبط به آنها از خودبه یادگارگذاشت ،که ازجمله کتاب بزرگی درمنطق ، وهمچنین تصنیف مهمی درعلم اقتصاد وثروت ملل می‌باشد وسرگذشت زندگانی خـود را هم درکتابی مدون نموده است .



ازآغاز زمانی‌که اروپائیان دورهٔ تحقیقات علمـی وحکمتی را تازه‌کردند، دانشمندان انگلیس شیوهٔ خاص ونکته سنجی مخصـوص داشتند . به عمل نزدیك بودند، و حس و تجربه را بنیادعلم‌تشخیص کرده بودند، فرنسیس بیکن‌که خلاصه‌ای ازتحقیقات اورا درنخستین جلد این‌کتاب بازنموده ایم درسدهٔ شانزدهم سرسلسلهٔ این حکمابود، درسدهٔ هفدهم لاك ودرسدهٔ هیجدهم هیوم به همان روش به تحقیقـات حکمتی پرداختند، وبه مجملی ازنتایج نکته سنجی های ایشـان در جلد دوم اشاره‌کردیم، درسدهٔ نوزدهم استوارت میل آن تحقیقات را به‌کمال رسانید و ازمطالعات خودکتابی درمنطق تدوین‌کرد ، و در مباحث روان شناسی هم عقایدی اظهارنمودکه درواقع مبنای منطق‌او است ، در اصول اخلاق نیزبیاناتی داردکه با همان شیوهٔ خـاصی که مذکور داشتیم متناسب است ، درسیاست وعلم اقتصاد هم تصنیف ها کرده است ولیکن‌ما توجه خود را بیشتر به حکمت‌نظری اومعطوف کرده و نتیجهٔ تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود .



بنیاد فلسفهٔ استوارت میل همان نکته است که وسیلهٔ انسان در

تحصیل معلومات همانا حس وتجربه است :

در علم به جزئیات همه متفقندکه وسیله‌اش حس است (به قول قدما حس ظاهر وحس باطن) علم به کلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استوارت میل منتسب به حس می کند ومی گوید : آنچه را ادراك کلیات می گویند نیست مگر جمع وترکیب معلومات جزئی که به حس و وهم برای ذهن حاصل می‌شود ، و اگر بخواهیم به اصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی به وسیله حس و وهم دریافت می‌شود ، و به وسیلهٔ حافظه و خیال درذهن می‌ماند ، وقوهٔ متصرفه و متخیله آنها را باهم جمع و ترکیب می کند ، و این جمع و ترکیب برطبق قواعد آن عملی از ذهن صورت می گیردکه اروپائیها به اصطلاحی در آورده‌اندکه ما « تداعی معانی » (۱) ترجمه‌کرده‌ایم. پس درواقع تعقل جزجمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی یکی قاعدهٔ مقارنه ومجاورت است ، یکی قاعدهٔ مشابهت .

قاعدهٔ مقارنه ومجاورت اینست که ، چون دوچیزمقارن‌یکدیگر یا نزدیك به یکدیگر درزمان ومکان به ادراك ذهن درآمدند ، ذهن هرگاه یکی ازآنها را درمی‌یابد دیگری را بیاد می‌آورد .

قاعدهٔ مشابهت اینست‌که ، ذهن از ادراك چیزی چیز دیگری راکه شبیه به آنست به یاد آورد ؛ واضداد هم در حکم متشابهاتند، زیرا دوچیز تا باهم ازجهتی اشتراك‌نداشته باشندمتضادنخواهندبود.

این عمل ذهن‌که از چیزی به واسطهٔ مجاورت یا مشابهت چیز دیگر را به یادمی‌آورد ، یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا به اصطلاح جدید این تداعی معانی به واسطهٔ تکرار یا به واسطهٔ شدت تأثیر، قوت وضعف می‌پذیرد یعنی‌هرگاه دوچیز مجاوریا مشابه‌مکرر با هم ادراك شدند ، تداعی آنها نسبت به یکدیگر قویتر و سریع‌تر خواهد بود، همچنین هرگاه دوچیز مشابه یا مجاوردرذهن تأثیرشان شدید بوده است یکدیگر را زودتر تداعی می کنند.

---

(۱) Association d' idées

چون این فقره را دانستیم می‌گوئیم: به عقیدهٔ استوارت میل‌دو امر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجوداست ، وبرحسب ظاهرازآن مسلم تر چیزی نیست ، شبهه وفریبی است که برای انسان ازتداعی‌ـ معانی دست می‌دهد : یکی ادراك نفس وشخصیت خـود ؛ یکی ادراك جهان ، یعنی چیزهائی‌که غیراز نفس خود به وجودآنها قائل است به شرح ذیل :

ادراك نفس وشخصیت عبارت از اینست‌که : محسوساتی در ذهن وارد می‌شود ودر حافظه می‌ماند و ذهن‌آن احساسات گذشته راجمع می‌کند ، وامکان وقوع آنهارا درآینده نیزبه نظر می‌گیرد ، وازاین جمع وترکیب امر واحدی توهم می‌کندکه آن را «من» می‌نامد ، و نفس وشخصیت خود می‌پندارد .

ادراك واشیاء خارجی‌هم نتیجهٔ‌تداعی معانی، یعنی جمع وترکیب احساسات است، چون ذهن آنچه را براو محسوس شده ضبط وترکیب می‌کند ، وازآنها وجوداشیاء واجسام را توهم می‌نماید ، وازعبارات لطیف استوارت میل اینست‌که : مـاده (جسم) همـانا امکان دائمی احساس است .

حاصل‌اینکه : وجود خواه درون ذاتی‌وخواه برون ذاتی، امری است موهوم وآنچه مسلم است واین موهومات را صورت می‌دهد حس است وتداعی معانی .

ازاین تحقیقات نباید نتیجه‌گرفت‌که فلسفهٔ استوارت میل مادی است ، یعنی جز ماده حقیقتی نیست ؛ بلکه امر معکوس است زیرااو به غیراز ادراك ووجدان حقیقتی قائل نیست ، و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر به اعمال وحیات روح می‌داند

درهرحال بنیاد عقاید استوارت میل در روانشناسی اینست‌که: علم فقط نتیجهٔ حس وتجربه وقوهٔ تداعی معانی است ، و تحقیقات او درمنطق نیز برهمین بنیادگذاشته شده است .



چنانکه پیش ازاین دیده‌ایم ؛ در اروپا تاسدهٔ شانزدهم ازمنطق

ارسطو تجاوز نکرده بودند ، و تحقیق مهمی در آن به عمل نیاورده، جزاینکه یك مدت اهل مدرسه اوقات خود را به این مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم ولفظ است ؟ در سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی که هریك به وجهی تجدید کنندهٔ علم وفلسفه بودند ، دربارهٔ منطق عقایدی اظهار نمودند وآن را برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند ، و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم ، هریك ازایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند ، روش بیکن مبنی براستخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه واستقراء) (۱) ودرعلوم طبیعی به کار می‌رفت. و دکارت بیشتر به روش علوم ریاضی وتعقلی (قیاس واستنتاج (۲)) توجه داشت پس ازبیکن ودکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دوحکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند وباز دراین فن تصانیفی با ترك حشو وزاید پرداختند ودانش پژوهان از فراگرفتن قواعد منطق خود را بی‌نیاز نپنداشتند ، ولیکن درابواب این فن به جز تهذیب وتلخیص تجددی به عمل نیاوردند . آنچه را هم کانت و هگل به نام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند ، چنانکه دیدیم درواقع چندان ارتباطی به منطق نداشت بلکه درمتن فلسفه بود .

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی به فن منطق نشان دادند ، ودراین فن تصانیف چند به ظهور رسید . از آن میان

---

(۱) **Induction** (۲) **Déduction** درزبانهای اروپائی غالباً لفظ **induction** راکه ما باید استقرا ترجمه‌کنیم در مقابل لفظ **déduction** می‌آورند ، وبرای این لفظ دوم ما اصطلاحی که کاملا منطبق باشد نیافتیم ، وناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است ازدو یاچند قضیه که بایکدیگر مقارن کنند ، ودر حقیقت همان قیاس است که غالباً ازکلی به جزئی می‌رسند اما حکم‌هم عمومیت ندارد ، درهرحال چون میان ما قیاس غالباً به آن قسم از برهان گفته می‌شود که به صورت اشکال اربعه در می‌آید از این رو **déduction** راکه عام تر ازآنست استنتاج ترجمه می‌کنیم .

کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیت مخصوص است از آن رو که تمام مباحث این فن‌را کــه به راستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته ، و در ضمن نکته سنجیهای تازه هم‌کرده ، و تکمیل و تتمیم نیز درفن به عمل‌آورده است . وما درآن قسمت از تحقیقات او که باگفته های پیشینیان موافق است ، چنــدان وارد نشده به بعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی به‌اجمال خواهیم‌کرد .



می‌دانیم‌که منطق ، علم به علم است یعنی علم به این‌که انسان چگونه علم پیدا می‌کند، وچه میشودکه برامری به یقین می‌رسد ، به عبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان به اندیشهٔ عقلی خود درمی‌یابد ، ومنطق راهنمای اندیشه است . چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت می‌کند باید اطمینــان به درستی آن حاصل‌شود ، یعنی معلوماتی‌که به دست می‌آید بایدمــدلـــل ومبرهن گردد . پس‌عقل بردرستی آن معلومات باید برهان‌بیاورد ،ودرستی ونادرستی برهان به منطق تشخیص می‌شودکه علم‌به چگونگی‌استدلال عقلی است .

علم و برهان به عبارات ادا می شود ، خواه آن عبارات به لفظ درآید یا فقط درذهن باشد، وآن عبارات احکامی است‌که ذهن‌دربارهٔ امور واشیاء می‌کند وآن احکام را قضایا می‌نامیم .

چیز ها واموری‌که دربارهٔ آنها به وسیلهٔ قضایا به اثبات یــا به نفی حکم می‌کنیم هر یك به نامی خوانده می شوند ، و بنــا بر این قضیه جمع‌کردن نامی است به نامی‌که یکی را موضوع و دیگری را محمول می‌خوانیم ، وآنها را به وسیلهٔ ادات ربط به یکدیگر مرتبط می‌سازیم .

در این مورد استوارت میل تحقیق می‌کند در اینکه ، نامهائی که ما موضوع ومحمول قضایای خودمی‌سازیم، آیا نام اشیاء واموزند یا نام تصورهائی است‌که ما از اشیاء وامور داریم ؟ زیرا حکمــا را دیده ایم‌که بعضی به این عقیده و بعضی به آن عقیده اند، وعقیده‌ای

که خود او اظهارمی‌کند اینست که نام اشیاء و امورند نه نام تصورات و مثال می‌آورد که ، وقتی که من می‌گویم خورشید روز را می‌سازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا ازروز می‌سازد ، زیرا اگرچنین بود معنی عبارات‌این می‌شدکه تصورخورشید درذهن من سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هرچه باشد منشأ عقیدهٔ استوارت میل در این ادعا آنست که به تصورات کلی عقلی معتقد نیست ، نظر به همان که گفتیم که جز حس وتجربه چیزی را مایهٔ علم نمی‌پندارد، و آنچه‌را عموماً کلیات ومعقولات می‌خوانند، او مجموعه‌ای از احساسات و تأثرات و تخیلات می‌داند و الفاظی راکه حکما مشعر بر تصورات کلی می‌دانند اوعباراتی می‌شماردکه خصایص افرادبسیاررا به‌اجمال وبه لفظ اندك ادا می‌کنند.

پس از تحقیق حال نامهاکه درقضایا موضوع و محمول واقع می‌شوند، و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمی‌دانیم ؛ می‌آید بر سراینکه نامها برچه چیز وچه امور تعلق می‌گیرند ، به عبارت دیگر، مبحث مقولات را پیش می‌کشد ودراین مبحث نیز روش تازه اختیار می‌کند، ومقولات ده‌گانهٔ ارسطو راکنار می‌گذاردکه این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده و با شرط وبسطی که درخور این مختصر نیست ، به اینجا می‌رسدکه امور واشیاء از سه مقوله بیرون نیستند ، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسند و اشیاء ، صفات احوال کمی یا کیفی یا اضافی هستند که در اشیاء مشاهده می‌شوند ، احوال نفس احساسات و عواطف و اراداتو افکارند ، به عبارت دیگرنام، یا نام ادراك‌کننده است ، یا نام‌ادراك شونده ، یا نام نسبتهائی میان ادراکات از مشابهت و مباینت ومقارنه وتعاقب ومانند آنها .

درباب قضایا هم اینکه بعضی گفته اند ؛ حمل تصور ومفهومی است برتصور ومفهوم دیگر ، وبعضی گفته اند ؛ تطبیق معنی لفظی است برلفظی دیگر، یا تصدیق براین‌که موضوع از نوع محمول‌است درست نیست ، قضیه همانا تصدیق مثبت یامنفی است، بروجودحادثه

در حادثهٔ دیگر یا مشابهت آنها یا مقارنه وتعاقبشان بر یکدیگر (ترتیب زمانی ومکانی) یا علت ومعلول بودنشان نسبت به یکدیگر (مقصود ازحادثه هر امری است که به مشاهدهٔ انسان درمی‌آید زیرا جز حوادث (۱) چیزی به مشاهده و ادراك انسان درنمی‌آید).

وقضایا دو قسمند ؛ذاتی وعرضی . قضیهٔ ذاتی آنستکه ذات‌یعنی حقیقت وماهیت چیزی را مشخص می کند، مانند اینکه بگوئیم : گیاه جسمی است نموکننده وقضیهٔ عرضی‌آنست که عرضی از عوارض چیزی رامعلوم می‌سازد. مانندانیکه بگوئیم؛گیاه سبزاست.پیشینیان درعلم به‌قضایای ذاتی اعتنای تام‌داشتند، وقضایای عرضی را نا چیز می‌شمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب به عکس است ، و قضیهٔ ذاتی مجهول را معلوم نمی‌کند ، زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است ، وفقط معنی موضوع را بیان می‌نماید ومعلوم تازه به دست نمی‌دهد ، چنانکه درمثال فوق جسم نموکننده همان معنی لفظ گیاه است ، وازآن عبارت معلومی دربارهٔ گیاه به دست نمی‌آید ؛ اما وقتی که می گوئیم ؛گیاه سبزاست چیزی افاده کرده‌ایم که درمعنی لفظ گیاه نیست . از این رو استوارت میل قضایای ذاتی‌را قضایای لفظی می‌خواند و در علم سودمند نمی‌داند ، و معتقد است که علت بزرگ در اینکه منطق درنزد پیشینیان بیحاصل وبی‌نتیجه مانده ، وعلم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خودرا همه به قضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند ، و قضایای عرضی‌راکه در واقع قضایای معنوی هستند ، و درآنها محمول علمی دربارهٔ موضوع افاده می‌کند قابل‌اعتنا نمی‌دانستند .

بنابرآنچه دربارهٔ قضایای ذاتی و عرضی گفتیم ، دانسته می‌شود که ؛ درکسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان‌کرده‌انداهمیت ندارد، چراکه آنها قضایای ذاتي می‌باشند ، وقضیهٔ ذاتی درواقع ترجمهٔ لفظ است وحقیقت چیزی را معلوم نمی‌کند ، به علاوه آنچه منطقیان حد تام می‌نامند به راستی حد تام نیست ؛ زیرا حد تام در نزد آنان

Phénoménes (۱)

ترکیب جنس وفصل است ، مثلا درحد انسان می‌گویند : حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد ، آیا می‌توان اورا انسان گفت ؟ پس اگر بخواهیم تعریفی ازانسان بکنیم که نزدیك به تمام باشد ، باید علاوه برحد اورا وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را نیزیاد بیاوریم وبگوئیم : حیوان ناطق و پستانداری که بر دوپا راست راه می‌رود ، و دو دست دارد باخواص معین ، واندامش چنین است وچهره‌اش چنان است ، وبسیارچیزهای دیگر واگر ما به واسطهٔ بعضی حدودی که فقط مشتمل برجنس وفصل است قانع می‌شویم ، و تصوری به قدر کفایت از محدود پیدامی‌کنیم. به سبب سبق ذهن وسابقهٔ معرفتی است که به وسایل دیگر از آن دریافته‌ایم ، وگرنه مثلا هرگاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد ، اگر بگویند خرحیوان ناطق است ، آیا تصور صحیحی ازآن‌حیوان پیدا می‌کند ؟

مقصود ازاین بیان این نیست که : تعریف منطقی بکلی بیهوده است ، البته برای جدا ومتمایز کردن محدود ازچیزهای دیگر مفید است ، ودر بسیاری ازموارد برای مقصود کافی است ، تاآنجا که در فنون حد ناقص ورسم هم مقصود را حاصل می‌کند ، چنانکه در علم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند : پستان داری که‌راست راه می‌رود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل می‌شود ، ازبیان فوق مراد این بود که دراشتباه نباشیم وچنین نپنداریم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاء برما معلوم می‌شود .

ونیز باید دانست که حدود وقضایا دو قسمند : بعضی فقط دال برمعنی لفظ محدودند ، و بعضی براعتقاد به موجود ومتحقق بودن محدود نیز دلالت دارند ، مثال‌اول اینست که : اژدها ماربزرگی‌است که از دهانش آتش بیرون می‌آید . مثال دوم خفاش موشی است که پرواز می‌کند، وچون این‌دوقسم قضیه به صورت ظاهر تفاوتی ندارند باید برحذر بود ، زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیهٔ اول فقط ترجمهٔ لفظ اژدها است ودلیل بروجودآن نیست ، ممکن است از آن نتیجه بگیریم که قسمی مارهست که از دهانش آتش بیرون می‌آید ، وباید

به یاد داشته باشیم که آنچــه در برهــان سودمند است قضایـای قسم دوم است .

حد وقیاس ، دو رکن برهان، بلکه دو رکن منطق می‌باشد کـه مباحث دیگر مقدمه‌ای برای آنها هستند . از بحثی که استوارت‌میل در باب حد دارد مختصری بیان کردیم ، درباب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش اینکه، کسانی که قیاس را معتبر ومفید یقین می‌دانند می‌گویند : ازیك قضیهٔ کلی مسلم یعنی مقدمهٔ کبری در باب یك امر جزئی(حداصغر)کـه بودنش در تحت‌آن کلی بواسطهٔ مقدمهٔ صغری مسلم شمرده می‌شود نتیجهٔ یقینی می گیریم .کسانی که قیاس‌را بیفایده می‌دانند می گویند : اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است ، پس قیاس یا مصادره به مطلوب است ، یا تکرار امرمعلوم‌است نه‌استخراج مجهول . مثلا دراین قیاس که «جهان متغیر است وهرچه متغیر است حادث است ، پس‌جهان حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری است ازمعنی متغیر؛ ومثال اینست که گفته باشیم : جهان حادث است، پس حـادث است ، و در مثل این قیاس کـه « هـر انسانی میرنده است ، وفلان انسان است پس میرنده است » در صورتیکه فلان هنوز نمرده است ، تا معلوم شود که هرانسانی میرنده است چگونه می‌توانیم‌چنین حکمی‌بکنیم ؟ و ازکجا معلوم که فلان هم خواهدمرد ؟

استوارت میل می گوید : راست است که قیاس آن انـدازه کـه منطقیان مهم دانسته اند در معلوم کردن مجهـولات اهمیت نـدارد ، ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست واشتباه از این است کـه : طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمهٔ کبری را درست موجه نکرده‌اند، و در این باب نظرحکیم انگلیسی مبتنی برهمان بی اعتقـادی است که به تصورات و تصدیقات کلی وعقلی دارد ، ومنشأ علم را منحصر به حس وتجربه می‌داند ومی گوید کمتر وقتی است که ما ازکلیـات بـه جزئیات پی ببریم ، بلکه به عکس است . واستنباط مطـالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی بکلی است مثلا ؛کودك یکمرتبه که دستش از آتش سوخت‌پی به حقیقت می‌برد ، و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند ،تا یقین کند که آتش سوزنده است . استنباط

جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است ، و درقیاس وقتی که از کبری دربارهٔ اصغر نتیجه می گیریم ، اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم ، بلکه از جزئیاتی که درذهن ما به صورت حکم کلی درآمده است نتیجه می گیریم ، ووقتیکه حکم می کنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که ؛ افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند ، و فلان را هم به آنها قیاس می کنیم ، قضیهٔ کلی در ذهن انسان به منزلهٔ کتابچهٔ یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خودرا از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است، در واقع توسل ما به قضیهٔ کلی توقف است درمیان منزلی ، برای یاد کردن ازجزئیاتی که به صورت قضیهٔ کلی در خزینه خاطر یادداشت کرده ایم وبرای اینکه حکمی نکنیم که مخالف ومناقض استنباط سابق ، ونظری که اتخاذ کرده ایم باشد .

پس توسل به قضایای کلی ضروری نیست ، چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل به واسطه یعنی‌قضیه ومقدمهٔ کبری استنباط لازم را درموقع خود می کنند ، بلی مسئله وقتی که غامض باشد بسا هست که توسل به قضیهٔ کلی مفید است ، برای اطمینان از اینکه استنباط درست است ، چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم به دادگری او بکندبه ملاحظه ای که امپراطور روم‌است هرگاه مقدمهٔ صغری وکبری ترتیب دهد به این طریق که «فلان امپراطور روم است هرامپراطور رومی دادگراست پس...» آن زمان متوجه می‌شود که کبرای قیاسش غلط است، چون امپراطورهای رومی چند به یادمی‌آورد که بیدادگر بودند، پس درمی‌یابد که این‌استنباط غلط است .

اعتقاد استوارت میل به حس وتجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات واولیات و اصول متعارفه را هم که دیگران به حکم عقل و فطرت می‌دانند ، او منتسب به حس و تجربه مـی کند ، حتی اصول متعارفهٔ هندسه وریاضیات را ، وبیان او در این‌باب مفصل است ، و سخن را به درازی‌می کشاند .

درهرصورت قیاس و توسل به وسط، یعنی به قضیه ومقدمهٔ کبری فایدهٔ عمده اش حصول اطمینان است از اینکه ، استنباط وحکمی که می‌کنیم موافق باشد با مقتضای عقل ، یعنی با معلوماتی که در خزینهٔ خاطر ذخیره کردیم ، ووسیلهٔ تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمی‌کند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده ، وآن را منطق صوری می‌گویند، وقدما هم‌آن را آلت ومیزان درستی فکر ووسیلهٔ دوری جستن از خطا می‌خواندند .

پس اهتمام استوارت میل درنگارش کتاب منطق خود بر اینست که ، فن منطق را تکمیل کند ، به این وجه کـه آن وسیلـهٔ تحصیل معلومات ، یعنی تبدیل مجهول به معلوم باشد وچون اوحس و تجربه را تنها منشأ علم می‌داند ، در حصول این مقصود استقراء راکـه پی بردن ازجزئیات به‌کلیات است ، برقیاس مقدم می‌شمارد و قواعـد استقراء را به تفصیل هرچه تمام تر به دست می‌دهد .

استقراء در واقع‌تعمیم نتیجهٔ تجربه ومشاهده است ،بنابراینکه می‌بینیم در طبیعت هر امری که دریك مورد حادث مـی‌شود در همهٔ موارد متشابه نیز حادث می‌گردد . در واقـع می‌تـوان گفت : هـر استقرائی مآلش به قیاس است به این وجه‌که می‌گوئیم : مثلادیـدیم که آب چون به آتش رسید آن را خاموش کرد ، و چون در امـور طبیعی هر امرکه دریك مورد حادث شد در همهٔ موارد متشابه حادث می‌شود ، پس حکم می‌کنیم‌که : هروقت آب بـه آتش بـرسد آن را خاموش می‌کند .

این عقیده‌که هرچه در یك حال حادث می‌شود ، در همهٔ احوال متشابه نیزحادث می‌گردد ، مارا برآن می‌داردکه بگوئیم : جریان امور طبیعت قانون دارد ، و همین امر سبب می‌شود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم ، وحکمت طبیعی همان معرفت قوانین‌طبیعت است ، وبرای رسیدن به این معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله‌ای نداریم و مشاهده وتجربه در جزئیات واقع می‌شود ، وازاین‌جزئیات نظر به بیانی‌که کردیم به استقرا به کلیات یعنی به قـوانین طبیعت پی می‌بریم .

بزرگترین و مهمترین قانون طبیعت ، قانون رابطهٔ علت و معلول است که محض اختصار قانون علیت می‌نامیم، وآن نتیجهٔ همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم : که هر امری که دریك مورد حادث شد ، در همهٔ موارد متشابه نیز حادث می گردد ، وجریان امور طبیعت بر یکسان است، وآن چنان است که دریافته‌ایم که : هر امری که حادث می‌شود البته مقدم براو امردیگری هست که امر حادث تالی او است ، چنانکه : هرگاه امر مقدم وجود باشد ، امر تالی هم البته موجود می‌شود وگرنه نمی‌شود ، پس امر مقدم راعلت یاسبب یامؤثرمی گوئیم ؛ وامرتالی‌را معلول یااثر می‌نامیم .

درواقع هیچ امری نیست که تالی یك مقدم تنها باشد . و همیشه مجموعه‌ای ازاحوال واموراست که شرایط حتمی‌حدوث‌امردیگر است، وآن شرایط بعضی منفی وبعضی مثبت است ، یعنی بعضی چیزها باید باشند وبعضی چیزها باید نباشند ، تاآن امرحادث شود اما شرایط منفی ، یعنی موانع بسیارند و نمی‌توان همه را درنظر گرفت و حاجت به ذکرآنها هم نیست .

شرایط مثبت نیز البته بسیارند ، امادر همهٔ مورد اکثر آنها محل توجه نمی‌شوند چون حاجت به توجه به‌آنها نیست ، وذکرآنها همه ممکن هم نمی باشد . مثلا : جوش آمدن آب در سماور شرطش وجودکرهٔ زمین است ، و وجودآب درکرهٔ زمین ، و در محلی که در نظراست ، ووجود سماور ووجودکسی که‌آب درسماور بریزد ، ووجود ذغالی که در سماور بیندازند و آتشی که بیفروزند تا گرمی از آن حادث شود ،که آب را به جوش بیاورد وهمهٔ‌آنچه ذکرشد هریك به جای خود شرایطی دارندکه باید موجود باشند ، وموانعی که باید مفقود باشند اماهمهٔ این‌شرایط وموانع توجه وذکرشان نه‌محل‌حاجت ونه ممکن است ؛ اینست که اکتفا می شود به اینکه بگویند : رسیدن گرمی‌آتش به‌آب سماور علت جوش‌آمدن آب‌است .

درباب قانون علیت و حقیقت‌آن بحث بسیار است ، و بعضی از آن بحثهارا استوارت میل درکتاب منطق‌خود پیش‌کشیده است ، اما مااگر بخواهیم واردآن بحثها شویم سخن دراز می‌شود ، اینقدرهست

که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد ، و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده و تجربه راهی نداریم ، واستفاده از مشاهده وتجربه همانا به استقراء است ، ولیکن مشاهده و تجربه و استقراء شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود به درستی حاصل نمی‌آید ، واشتباهات دست می‌دهد و به‌جای اینکه به‌علم برسیم وفایده ببریم به جهل مرکب می‌رسیم و زیان مـی‌بینیم ، این است کـه آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند ، همان انـدازه بلکه پیشتر درقواعد استقراء کاوش لازم است ، و قسمت مهم کتاب منطق استوارت میل راجع به این‌امر است، اما ما دراینجا به تفصیل آن نمی‌توانیم بپردازیم و به ذکر یکی دوفقره مطلب اکتفا می‌کنیم.

برای دریافتن رابطهٔ علت ومعلول میان دو امر استـوارت میل چهار قاعدهٔ اصلی به نظر گرفته است ، یکی که آن را قاعدهٔ توافق می‌نامند (۱) این است که ، هرگاه حادثه‌ای در موارد مختلف چند حادث شود ، وهمهٔ آن موارد در یك امر تنها اشتراك داشته باشند ، آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطهٔ علت و معلول دارد دوم ، قاعده‌ای که آن را قاعدهٔ اختلاف (۲) می‌خوانند اینست که هـرگاه حادثه‌ای در یك مورد حادث شود ، و در مورد دیگر نشود ، ودراین هردومورد اوضاع همه مشترك باشد جز یك امر که در موردحدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است ، امری که اختلاف آن دو مـورد تنها درآنست علت حادثه باید شمرده شود. قاعدهٔ سوم ، کـه آن را قاعدهٔ بقایا (۳) می‌نامند این است که ،هرگاه یك عده از امورمقدم، ویك عده از امور تالی مشاهده کنیم ، و تعلق همهٔ مقدم ها را به جز یکی باهمهٔ تالیها جز یکی معلوم نمائیم ، پی می‌بریم بـه اینکه مقدم باقی‌مانده با تالی باقیمانده رابطهٔ علت ومعلول دارد(٤).قاعدهٔ

---

(۱) Méthode de Concordance

(۲) Méthode de différence

(۳) Méthode des résidus

(٤) در واقع نوعی از سیر وتقسیم است .

چهارم : که آن را قاعدهٔ مقارنهٔ تغیرات (۱) می‌نامند اینست که : چون دو امر را ببینیم که تمام تغیرات یکی از آنها را همواره با تغیرهای مخصوصی در دیگری مقارن است، می‌توانیم آن دو امر را علت ومعلول یکدیگر بدانیم.

پس ازبیان این چهار قاعده استوارت میل دستور می‌دهد که در مواردی که علت های متعدد درکار است، یا اینکه معلول های چند با هم مختلط شده اند، باید برای اینکه به نتیجه برسیم به استنتاج بپردازیم، یعنی پس ازآنکه درهریك ازعلتها و معلولها استقراء کردیم، و قواعدشان را بدست آوردیم، برای نتیجهٔ مجموع آنها باید به قیاس متوسل شویم، وچون به وسیله قیاس نتیجه گرفتیم آن را به معرض امتحان بیاوریم، و به بینیم مطابق واقع هست یا نیست، اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده، وگرنه مطلب را از راه دیگردنبال کنیم.

استوارت میل برای تکمیل روش تحقیق درقوانین طبیعت وروابط علتها ومعلولها، ودوری جستن ازسهو وخطا دستورها وبیانات مفصل دیگر هم دارد، ولیکن همه مبتنی براصولی است که اشاره کردیم، وما دراین مختصر نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم، ازآن روکه بنای ما براین است که : فقط اصول تحقیقات و مفتاح فهم فلسفهٔ هر فیلسوفی را باز نمائیم و تفصیل را حواله به تصنیفهای خود آن دانشمندان می‌کنیم.

تحقیقات استوارت میل‌درمنطق البته‌بحث وایراد هم‌برمی‌دارد، وصاحبنظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده‌اند، ودر بسیاری از موارد که چنین می‌نماید که باپیشینیان مخالف است، چون درست بنگری می‌توان گفت : نزاع لفظی است ودر معنی آنقدرها اختلاف ندارد، ولیکن همه کس تصدیق می‌کند که اوازکسانی است که به منطق و روش تحقیق علمی ترقی شایان داده است، دانشمندان دیگر هم دنبالهٔ کار اوراگرفته ونقیصه هائی که درکار اوبوده معلوم و مرتفع

---

(۱) Méthode des Variations Concomitantes

ساخته‌اند اما کمتر تحقیقی ازاو هست که یا تماماً درست نبوده ، و یا
با اندك اصلاح و تکمیلی شایستگی دقت و تأمل و کاربستن نداشته باشد.
ویقیناً در روش فحص علمی وفلسفی به عالم انسانیت خدمتی به سزا
کرده است .



گفتیم که، درمعرفی فلسفهٔ استوارت میل‌به تعلیمات اودرحکمت
نظری ، مخصوصاً منطق اکتفا می‌کنیم وبه تحقیقاتش درحکمت عملی
نمی‌پردازیم ، چه بیانات او دراین مباحث‌آن اندازه اهمیت ندارد
که‌دراین مختصر گفتگوئی ازآن‌به میان بیاوریم ، وسیاست اقتصادی
او هم که بیشتر محل توجه است ، دراین‌کتاب موضوع نظر ما نیست
بااینهمه سزاوار است که‌به مبانی‌که اوبرای اخلاق درنظر گرفته‌است
اشاره‌ای اجمالی بکنیم ، زیرا اگرحق بخواهید اصلا ورود فلسفه
برای این است که انسان تکلیف عملی خودرا در دنیا تشخیص کند ،
که چگونه باید زندگانی نماید و با ابنای نوع چه رفتار باید
داشته باشد .

درحکمت عملی حکما بیشتر به مبانی اخلاق‌توجه دارند، زیرا
درقواعد اخلاقی وتشخیص نیك وبد تقریباً همه متفقند ، بحثی که
هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست؟ وچرا باید حسن عمل‌داشت؟
ومی‌دانید که ارباب دیانات وحکمای متشرع در این موضوع بیشتر
بررضای خدا ومقربان درگاه‌اوتکیه می‌کنند ، و ترس دوزخ وامید
بهشت را موجب حسن عمل میدانند ، اما بسیاری از حکما خواه از
متألهین ، خواه غیرآنان ، این عنوان راکافی نمی‌پندارند یا لااقل
مجمل می‌شمارند‌که محتاج به تفصیل است ، پس هرکس دراین باب
مشربی دارد یکی ، قرب حق می‌جوید ، یکی‌کمال نفس می‌گوید و
و این هردو مانند ارباب دیانات امری باطنی را مأخذقرارمی‌دهند،
وآنها که وجدان درونی را منشأ نیکوکاری می‌دانند نیزملحق به‌همان
جماعتند ، بعضی هم معتقدند‌که ضرورت نیکی‌کردار محتاج به نظر
به‌امرباطنی نیست وتوجه به مصالح حقیقی‌دنیوی‌کافی است، ودرضمن
سیری که تاکنون درحکمت‌کرده‌ایم غالباً دراحوال حکما اشاره‌به‌این

مباحث نموده ایم وبعدها خواهیم کرد .

اما استوارت میل دراین موضوع نیزمانند کلیهٔ تحقیقاتش مبنائی که بخاطرمی گیرد حس و تجربه است ، و بنابراین مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق می‌داند ، ومعتقد است که «حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری وجبلی نیست ، بلکه کسبی است و آن به تجربه است . به این معنی که انسان طالب خوشی است ، و آن را خواستار است که مایهٔ خوشی او باشد ، پس چون هرفرد باید با افراد دیگر ازابناء نوع زندگانی کند به تجربه در می‌آید که خیر و خوشی اودرخیر وخوشی دیگران است ، ومنافع همه مشترك است، پس خودخواهی مصلحت نیست وغیر خواهی بر آن برتری دارد.

ازآنچه انسان را به غیر خواهی ونوع دوستی می‌کشانند ، اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است ، همدردی است که شایدفطری انسان باشد که از رنج غیرآزرده و از خوشی دیگران شادمی‌شود ، و تربیت خوب و حسن ادارهٔ کشور نیز این فقره را تأیید و تقویت می‌کند ، وکم کم ملکهٔ نیکوکاری در انسان پیدا می‌شود ، وعزت‌نفس وشرافت خواهی‌ومیل‌به عزیزبودن درنزددیگران ، وترس ازبدنامی و عواقب بداین حس را لطیف می‌سازد ، و این جمله کسبی است اما عادت که شد ، طبیعت ثانوی می‌شود تا کار بجائی می‌رسد که شخص‌از خوشی می گذرد ، که دیگران را خوش‌کنند ، وفداکاری می‌نماید ، و چون ملکهٔ شرافت درشخص حاصل شد ، اعتقاد راسخ می‌یابد که به جوانمردی بایدگرائید ، و ازنامردی بایدگریخت و انسان بودن با بدحالی به ازخوك بودن با خوشحالی است، چنانکه عاقل بهیچ‌قیمت به دیوانه شدن و دانا به نادان‌گردیدن تن درنمی‌دهد .

کسانی که درفلسفهٔ استوارت میل نظرانتقادی دارند می گویند: این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی برپاکی فطرت وبزرگواری خود آن دانشمند است ، واساس اخلاق نمی‌شود چه بسیارکسان دیده‌ایم که حس همدردی ندارند، بلکه ازآزار دیگران شاد وازخوشی‌آنان آزرده‌می‌شوند ، خودخواهی ایشان به‌کمال است واز غیرخواهی‌بوئی به مشامشان نرسیده است .

در امور اجتماعی مشرب استوارت میل متمایل به آزادی‌است، افراد باید درزندگانی مختار باشند تا استعداد خود را بتوانندبروز بدهند ، اما درهیئت اجتماعیه فشار وتضییقی که از ملاحظه ورعایت افکار عامه برآزادگان واردمی‌آید، غالباً سخت‌تر ازاستبدادحکومت است ، راست است که عامه ازخودرأی ندارندوتابع افکاری هستندکه مربیان و قائـدان به ایشان القا می‌کنند ، ولیکن درد اینجا است که عامه غالباًکسانی‌را به رهبری اختیار می‌کنندکه درعالم انسانیت چندان ازخودشان برترنیستند ، با اینحال افکاری در میـان ایشان غلبه می‌کندکه احساسات لطیف‌اهل دل را خفه می‌سازد، ومانع بروز وظهورآنها می‌شود وترقی عالم انسانیت متوقف وبطیء می‌گردد.

بخش دوم

چارلز داروین

« داروین » با آنکه از دانشمندان صاحبظر است از فیلسوفان شمرده نمی‌شود ، بلکه ازعلمای علوم طبیعی است ، ولیکن تحقیقات علمی اومنتهی به نظری شده‌که معروف به رأی داروین می‌باشد ، و آن یکی ازمهمترین نظریاتی است‌که در علم به ظهور رسیده . و از اصول مبانی فلسفه شده است . بنابراین‌آن را بایداگرهمه به اجمال هم باشد بشناسانیم‌که تاآن شناخته نشودبه فلسفهٔ امروزی به درستی پی برده نخواهد شد . ازاین‌گذشته رأی داروین دردنیا غوغاکرده، و آوازهٔ آن به‌گوش مردم ما نیز رسیده ، وموضوع بحث هم‌گردیده است . ولی آن اندازه‌که ماآگاهیم تاکنون برای دانش پژوهان ما بیان وافی و روشنی از آن نکرده اند، از این رو کمـال مناسبت بلکه لزوم داردکه ما به این‌کار بپردازیم .

***

«چارلزداروین» (۱) درسال۱۸۰۹ درانگلستان زاده، ودرآغاز

---

(۱) Charles Darwin

عمرعلم پزشکی وسپس علم دین آموخت ، اما نه به‌عمـل پزشکی شوق داشت نه به ادای وظائف کشیشی راغب بود ، بلکه چون آگاه شد که یکی ازکشتیها سفر دور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهــان از مسافــران آن کشتی شد ، وچندین سال دریــا ها و خشکیها پیمود و مطالعات علمی به عمل‌آورد ، ومخصوصاً درچگونگی خلقت واحوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد . وچون ازسیاحت به‌کشورخویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهودات خـودکه یادداشت کرده بود ؛ تأمل و تفکر وتحقیق نمود ، ونظری‌که معروف برأی داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد ، و در پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت به‌نام «منشأ انواع» (۱)که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است ، وبنیاد رأی داروین درآن کتاب گذاشته شده وپس‌از آن تصنیفهای دیگر نیزکرده وتحقیقــات خودرا تکمیل و تصحیـح نموده وتا آخر عمرش‌که هفتادو سه‌سال بوده به‌کارهای علمی‌اشتغال ورزیده ، و در سال ۱۸۸۲ درگذشته است .

چون بیانی‌که از رأی داروین می خواهیم بکنیم برای تکمیل سیرحکمت دراروپا است ؛ هرچند درطی مجلدات این‌کتاب به‌اصول مسائل علمی‌که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاره‌کـرده‌ایم ، باز مناسب می‌دانیم دراین موقع‌که نزدیك به انجام‌کار شده‌ایم یاد‌آوریهائی دراین باب بنمائیم .

چنانکه درآغازجلد دوم این‌کتاب‌گفته‌ایم : نخستین‌ومهمترین امری‌که فکر صاحبنظران را درعلم و حکمت به سوی تجددکشانید بطلان هیئت بطلمیوس ومبدل شدنش به هیئت کپرنیك بود ، وکارهای دانشمندان چند به خصوص کپلر وگالیله آن را تکمیل نمـود و در نتیجهٔ‌آن تحقیقات دانسته شدکه صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آنست‌که پنداشته بودند . عالم خلقت به صورت یك پیاز تو برتوی دربسته چنانکه تصورکرده بودند نیست ، افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض‌کرده بودند وجود ندارد ، وستاره‌ها درفضا

Origin of species (۱)

معلق می‌باشند زمین مرکزعالم نیست ، بلکه خورشید مرکز است، آنهم نه مرکز کل جهان. زیراکه معلوم نیست مرکزجهان کجااست؟ و آیا مرکز و محیطی دارد یاندارد ؛ خورشید مرکز عده‌ای از کرات است که به‌گرد او می‌چرخند ، وازاو کسب روشنائی وگرمی‌می‌کنند. وزمین نیز یکی ازآن کرات است ، ومدارگردش آنها هم دایره‌نیست بلکه بیضی است ؛ وقواعد حرکت آنها نیز به دست آمد ، و معلوم شد جهان آن اندازه که ما می‌بینیم ومی‌فهمیم ازعدهٔ بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل‌شده ،که خورشید یکی‌ازآنهااست وآن‌دیگرها نیزشاید مانند خورشید هریك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند ،که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده ، وستاره های کوچکترکه تابع‌آنها می باشند و دور آنها می چرخند ، سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر. از خودشان که برگرد آنها می چرخند ، چنانکه‌کرهٔ ماه برگردکرهٔ زمین می چرخد ، و بنابراین مشابهت به سیارات کوچکتری که برگرد سیارات بزرگتر می‌چرخند قمرنام نهاده‌ایم (۱) و اختلاف عالم علوی وعالم سفلی حقیقت ندارد ، وکون وفساد درسراسر جهان حکم فرما است .

ونیز به واسطهٔ مسافرتهای زمینی ودریائی بسیارکه ازهرسو در روی زمین واقع‌شد ، دانستندکه ؛ دریاها گودال هائی هستند درسطح کرهٔ زمین، که ازآب پر شده‌اند وکرهٔ آبی که برکره‌خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد ، ودریاها واقیانوس‌هاهمه جزءکرهٔ زمین‌می‌باشند یعنی یك‌کرهٔ زمین است که بعضی‌از نقاط سطح‌آن خاك است، و بعضی آب . وکم‌کم دانسته شدکه هوای محیط بر کرهٔ زمین هم وزن و سنگینی دارد ، وبرسطح زمین وهرچه روی‌آن هست فشارمی‌آورد ، وهمچنین اجزای زبرین هوا براجزای زیرین فشاردارند ، واندازهٔ وزن هوا را معلوم‌کردند ، ومیزان فشارش را به دست آوردند ، و

---

(۱) سیارات خورشید را به فرانسه **Planètes** واقمار سیارات را **Satellites** می‌گویند .

دانسته‌شد که‌بسیاری ازامور که پیشینیان آن‌را بامتناع‌خلاء توجیه کرده بودندمنتسب به‌فشار هوااست، وهر فضای دربسته‌را می‌توان ازهواخالی کردوامتناعی‌ازخلاء نیست ، ونیزفهمیده شد که کرهٔ آتش که‌وجودش‌را پیشینیان بربالای کره هوا قائل شده بودند ، بـی حقیقت است . و آتش جزآنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می‌شود وجـود ندارد ، واگر کرهٔ آتشی بخواهیم بیابیم همان‌کرهٔ خورشیداست ، و کرهٔهوا پرده‌ایست ازجسم‌بخار مانندی‌که‌برسطح زمین‌احاطه دارد،و جزءکرهٔ زمین استوبالا بودنش به واسطهٔ سبکی است، و سبکـی و سنگینی اجسام به سبب میل بعضی به بالا و بعضی به پـائین نیست ، بلکه‌میل به بالا وپائین به واسطهٔ سبکی و سنگینی است ،وگر نه جسم چه خاکی چه آبی چه هوائی چه‌آتشی هر چه باشد میل به سوی مرکز زمین دارد ، وزن آنها به واسطهٔ فشاری است که از این میل به مرکز حادث می‌شودجز اینکه اجسام به واسطهٔ تخلخل وتکاثفشان درمیل به مرکز فشارشان‌کم وبیش است ، آنهاکـه متکاثف تـرند سنگین ترند وفشارشان شدیدتر است ، واز این‌رو بیشتر از آنهـا که متخلخلند به مرکز نزدیك می‌شوند وبنابر این زیر واقع‌می‌شوند وآنهاکه سبکتر یعنی متخلخل ترندروی آنها قرارمی‌گیرندوطبایع چهارگانه‌که قدما فرض‌کرده بودند معنی ندارد، واین مطالب همه‌به تجربه ومشاهدهٔ ودلیل وبرهان ثابت ومسلم‌گردیده .

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم به دست آمد، نیوتن به عرصه رسید و اوگذشته ازاکتشافات مهم وترقیاتی‌که بـه ریاضیات وطبیعیات داد معلوم‌کردکـه گردش مـاه برگـرد زمین ، منشأش همان امری است‌که اجسام روی زمین‌را به سوی مرکززمین میل می‌دهد ، و از اینجا پی برده شد بـه اینکه حرکـات زمین و سیارات دیگر برگرد خـورشید منشائی‌دارد نظیر منشاء حرکت ماه ومیل‌اجسام دیگر به مرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه به عبارت دیگرزمین وسیارات دیگرهمه مایل به مرکز خورشیدند وگردش آنها برگرد خورشید ازاین سبب‌است، واین حالت را نیوتن به‌این عبارت کلیت داد کـه‌گوئی اجسام همه

جاذب ومجذوب یکدیگرند (۱) وقواعد این جاذب ومجذوبی را هم کشف کرد که اجمالا اینست که اجسام هرچه متکاثف تر و جرمشان بیشتر است ، بیشتر یکدیگر را جذب می‌کنند ، و هرچه فاصلهٔ آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوهٔ جاذبه اثرش کمتر می‌شود ، وما دراینجا از تفصیل این‌مطالب خودداری می‌کنیم تا سخن پردراز نشود.

تا اینجا نظر به این بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود ، سپس کم کم به این فکرافتادند که اوضاع پیشین چگونه ومبدأ ومنشاء اوضاع کنونی چه بوده است . دراین موضوع کانت فیلسوف آلمانی که درجلد دوم این‌کتاب شناختید ، و لاپلاس (۲) منجم و ریاضی دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عقیده درتکوین‌عالم اظهارکردند، وعلمای زمین شناسی دنبالهٔ‌آن را راجع به احوال‌کرهٔ زمین‌آوردند ، وخلاصهٔ آن اینست که ، کرهٔ زمین در اصل پاره ای بوده که از خورشید جدا شده وهنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل وجوشان بوده ، وکم کم گرمی اوتخفیف یافته‌وقشری درسطح آن تشکیل شده ، و در اثنای تشکیل یافتن این‌قشر گودالها درآن صورت گرفته وبخارهائی که به واسطهٔ سردی آب می‌شدندآن گودالها را پر کرده ودریا ها را ساخته اند وآن قشرچین هاخورده و ازآن روکوهها ودره ها حادث‌گردیده است ، وسیارات دیگر نیز همین منشأ دارند ، چنانکه عالم خورشیدی در آغاز یك تودهٔ واحد بوده ، وکم کم درظرف میلیونها سال‌سیارات واقمار ازآن جدا شده و به حالت کنونی درآمده اند ، وهستهٔ مرکزی که از آن‌باقی‌مانده همین خورشید است ، وچون علمای زمین شناسی معرفتشان به احوال

---

(۱) باید متوجه بود که نیوتن ودانشمندانی که پیرو اومی‌باشند نمی‌گویند اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند، می‌گویند بلکه امور عالم چنان است که‌گوئی اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند ،حقیقت معلوم نیست ونمی‌دانیم چیست که سبب می‌شود که امور این‌قسم‌جریان دارد ، فعلا تا وقتی‌که حقیقت معلوم شود می‌گوئیم، اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند.

Laplace (۲)

اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت ، از اینکه احوال زمین‌را دائماً در تحول و تغییر دیدند ، پی بردند به اینکه کرهٔ زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه وجانوری در آن ظهوریافتن وزیستن نمی توانست کم‌کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت وگل و گیاه روئیده ، و جانوران به عرصه آمدند وهمواره احوال درتغییر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده ، ومدتی زیسته سپس نسل‌آنها منقرض‌شده وانواع دیگرظهور نموده اند ، تا سرانجام نوع بشر پیدا شده است ، و این مطالب نیز همه از روی شاهد وبینه به ثبوت رسیده و مسلم‌گردیده است و ما به تفصیل و بسط آنها نمی‌پردازیم ، چه شرحش طولانی و از موضوع بحث این‌کتاب بیرون است ، وباید درکتابهای فنی جست .

ازهمهٔ این مطالعات برای فیلسوف این‌عقیده ونظر پیش‌می‌آید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می‌بینیم خلق نشده ، در آغاز امری ساده ومتشابه بوده ولی مایه واستعداد تنوع واختلاف داشته ، وکم‌کم از حال سادگی ویکسانی بیرون آمده، و این طول و تفصیل را پیداکرده است چنانکه بعدها به آن اشاره خواهیم‌کرد.



پس از یادآوری این مطالب اینك موقع‌آن رسیده است که از رأی داروین‌گفتگو کنیم،که اهمیت تأثیرش درعلم و حکمت نسبت به عالم حیات ، مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیك و نیوتن‌نسبت به کلیهٔ عالم‌خلقت بوده است ، و برسبیل مقدمه‌گوئیم :

بحث در اینست که انواع واصناف مختلف ازموجودات جاندار نباتی وحیوانی‌که درآب و خاك وهوای کرهٔ زمین دیده می‌شود، آیا ازبدو خلقت چنانکه امروز می‌بینیم به وجود آمده اند؟ یا درآغاز قسم دیگربوده به تدریج‌تحول یافته و به صورتهای‌کنونی منتهی شده است ؟

تانزدیك به دویست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سدهٔ هیجدهم کسی چنین مسئله ای طرح نکرده بود ، انواع واصناف موجودات‌را

می‌دیدندوچنین می‌دانستندکه : خداونددرآغاز خلقت قالبهائی‌برای انواع مخلوقات ریخته ، وآنها را همین قسم خلق‌کرده و از آن پس تغییری در احوال آنها دست نداده است، انواع مختلف‌گیاه وجانور به نوع خود محفوظ وباقی هستند، وفقط افراد و اشخاص به مقتضای قانونی‌که مشیت الهی مقررداشته است می‌زایند ومی‌میرند، جزاینکه گاهی هم ازمسخ بعضی از حیوانات یا افرادبشر یا انقراض بعضی‌از انواع یا اصناف سخن می‌رفت ، ولیکن درستی ونادرستی آن‌سخنان معلوم نبود ، و در هر حال این گفتگو هـا ربطی بـه مباحث علمی نداشت .

از بعد از نیمهٔ سدهٔ هیجدهم‌کم‌کم برای بعضی ازدانشمندان‌این نظرپیش‌آمدکه . شاید درانواع واصناف تغییر دست می‌دهـد ، و از نوعی به نوعی متحول می‌شوند، این نظر ازآن روپیش آمدکه‌ارباب علوم طبیعی به احوال موجودات جانداروانواع واصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند ، و به نکاتی‌پی بردندکه منشأ این‌فکر شدازجمله اینکه ، دیدند درساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهائی دیده می‌شود ، یعنی از هیئت مقرّری‌که به طورکلی‌برآن هیئت بایدباشند تخلف می‌کنند ، وازقاعده خارج می‌شوند ، واصلا بسیاردیده می‌شود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییر می‌یابدچنانکه پرورندگان گل وگیاه ومرغ و خروس وجانوران دیگر این نکته را دانسته ، و ازآن استفاده می‌کنند واصنافی ازجانور وگل‌وگیاه مطابق میل‌خود می‌پرورند . پس اگرهرنوعی قالبی دارد چه می‌شودکه‌آن ناهنجاری ها بروز می‌کند ؟ واین تصرفات و تحولات چرا وقوع می‌یابد ؟ ونیز برخوردند به اینکه اعضا واندام موجودات جاندار در هـر محیطی متناسب با آن محیط است ، وچون محیط عوض‌می‌شود اعضای‌جاندار به مقتضای محیط تازه تحول می‌یابد مثلا جانوری‌که در هوای خشك وگرم زیست می‌کند، چون اورا به اقلیمی که سرد وتر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر می‌گردد تا با محیط تازه متناسب شود، ونکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انـواع مختلف جانوران افزون شد ، و آنها را به یکدیگر سنجیدند، بر خوردند

به‌اینکه، مجموع انواع جانوران را چون درنظر بگیریم ومورد تأمل قرار دهیم می‌بینیم ، مانند زنجیری است که حلقه های مجـاورش به یکدیگر شبیه اند ، و اختلافشان جزئی است اما چون حلقه هائی را که از هم دورهستند می‌نگریم می‌بینیم تفـاوتشان بسیـار است و شباهتی بهم ندارند، پس این فکر پیش‌آمد که شاید هرحلقه ازحلقهٔ مجاور پیشین به تحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران یك رشتهٔ پیوستهٔ مسلسل‌باشند، که هرنوعی‌ازنوع دیگری‌که با اومشابهت تام دارد برآمده باشد ، وبنابراین می‌توان فرض‌کرد‌که روزنخست موجود جانداریك نوع بیشتر نبوده و ازآن یك نوع کم‌کم به تحول انواع دیگربرآمده‌که در هرتحول تفاوت جزئی بوده، ولیکن چون تحولها بسیارشد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی‌شده است ، چنانکه برحسب ظاهر مشابهت ازبین رفته است .



برای اینکه مطلب روشن‌باشد دربیانش ازرعایت ترتیب‌تاریخی تجاوزکرده اندکی پیش افتادیم اینك‌گوئیم : آنچه در سدهٔ هیجدهم نسبت به‌این‌نظر برای دانشمندان پیش‌آمده بودبسیاراجمالی ومبهم وغیرموجه بوده، ومورد اعتنا واقع نشده‌بود بررأی به‌تحول‌انواع‌کسی به طور جزم وبه صراحت حکم نکرده ، واسباب وعلل‌آن‌را نیزبیان ننموده بود . نخستین‌کسی‌که مسئله را به جد بابیان علمـی عنوان کرده درآغاز سدهٔ نوزدهم «لامـارك» (۱) فرانسوی است‌که اظهار عقیده‌کرد براینکه موجود جاندار درآغاز بسیارساده ودرمرتبهٔ‌پست بوده ، سپس کم‌کم متحول‌شد . وتنوع وطول وتفصیل یافته است ، واو علت واسباب اصلی‌این تحول‌را تأثیر محیطی دانست‌که‌گیاه یاجانور درآن زیست می‌نماید‌کیفیات محیط ، ازگرما وسرما وخشکی وتری وخاك وآب ومانندآن دراعضا وجوارح وساختمان بدن تأثیرکرده ، و اختلافاتی‌که این‌کیفیات روی داده اقتضا های تازه پیش آورده ، واحتیاجهای نوبرای موجـود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن

(۱) Lamarck

برای رفع آن احتیاجها ومتابعت اقتضاها تغییر یافته ، وهیئت تازه اختیار کرده، واین احوال تازه‌درو جود آن جانور کم کم عادت وطبیعت ثانوی شده ودر توالد وتناسل به‌ارث منتقل گردیده ، وبه‌این طریق ازیك نوع به نوعی دیگر تحول دست‌داده وتنوع پیداشده است .

توجیه وبیان لامارك در تحول موجودات وتنوع انواع ناقص ، ولیکن شایان توجه بود ، جز اینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنابراین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید ، وهرچند چند جسته جسته بعضی‌از صاحبنظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده می‌کردند ، مسئله به طور جدی طرح نشد تااینکه سی‌سال پس از وفات لامارك فرانسوی، چارلز داروین انگلیسی کتاب خودرا در منشأ انواع منتشر ساخت ، وقضیه را درست موجه وبا حسن بیانی‌که به‌کار برد خاطر بیغرضان را قانع نمود ، اینست که ، حکم به تبدل انواع (۱) به نام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش ازاین اشاره‌کردیم ، چون بصیرت ارباب علوم طبیعی دراصناف و انواع واحوال موجودات جاندار بسط‌یافت ،برای بسیاری از ایشان به موجباتی‌که اجمالا ذکرکردیم ، این فکر پیش آمده بودکه چنین می‌نمایدکه انواع تبدل می‌یابند ، و از یکدیگر برمی‌آیند، مشکل دراینجا بودکه این‌امر ازچه‌رو وازچه سبب واقع می‌شود . لامارك تأثیرمحیط (۲) را سبب دانست، داروین این‌تحقیق را تکمیل‌کرد به اینکه موجودات جاندار برای زندگی وبقای‌شخص ونوع خود کوشش می‌کنند (۳) ودر این‌کوشش آنهاکه مستعدتر و مجهزترندکامیاب می‌شوند ومی‌مانند (۴) وازاین رومانند آنست‌که طبیعت آنها راکه شایسته‌ترند برای بقا انتخاب می‌کند ، و به این

---

(۱) Transformation

(۲) Influence du milieu

(۳) Lutte pour la vie

(۴) Survivance du plus apte

طریق موجودات رو به کمال می‌روند ، والبته دراین کامیابی وانتخاب طبیعی (۱) تأثیرمحیط نیز مدخلیت دارد ، زیراکه هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمی‌تواند باقی بماند ، پس آن موجودات باقی می‌مانند که ساختمانشان با مقتضیات زمانی ومکانی و کیفیات دیگر متناسب است ، چون برای بقا شایسته‌ترند وآنهاکه نیستنداز میان می‌روند .

پس چون به این اصول پی‌بردیم ، وپذیرفتیم صورت واقعه چنین می‌شود که موجودات نوع واحـد به سبب اختلاف احـوال درونی و بیرونی که دراثنای تناسل برای متابعت بامقتضای حال پیش می‌آید ، در وقت زادن همه یکسان نیستند وبا یکدیگر تفـاوت های جزئی دارند ، پس همهٔ آنها برای بقا می‌کوشند ، و هر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب می‌شوند ، وآنچه دروجود آنها ازاسباب و وسایل پیشرفت وکامیابی بـوده به ارث به بازماندگانشان منتقل می‌شود ، وبه این طریق درآن نوع(۲) واحداصناف(۳) مختلف ظهورمی‌کند، وبه مرور زمان درضمن این عمل تفاوت های جزئی کـه میان اصناف بوده‌شدت می‌یابد ، وسرانجام اختلافات چنان کلی می‌شودکه به درجهٔ فصل منوع می‌رسد ، وازنوع واحد نخستین انواع نخستین انواع‌تازه منشعب می‌گردد ، وازآنها هرکدام که شایسته‌ترندباقی می مـانند ، و آنهاکه کمتر شایسته اند یا منقرض می‌شوند یا درحالت پستی و وقوف می‌ایستند .

تبدل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارك مبتنی کنیم ، امـری امکانی واحتمالی می‌شود ، چون از تأثیر محیط است ، پس‌اگرمحیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدل واقع مـی‌شود ، وگـر نه نمی‌شود، اماچون تحقیقات داروین‌رابنیادقرار دهیم تبدل انواع امری ضروری وحتمی خواهد بود ، زیراکه کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست ، و در اینکه آن وجود در این کوشش کامیـاب می‌شود

---

(۱) Selection naturelle (۲) Espèce
(۳) Variété

که صالح تر وشایسته ترباشد، نیز خدشه نمی‌توان کرد .

پس بنابر رأی داروین یعنی قانون تبدل انواع باید فرض کرد که ، موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده اند ، نخستین جاندارنوع واحد بوده ودرمرتبه ای بسیارپست وساده ، چنان که نمونهٔ آن امروز در دست است آنگاه برحسب قواعدی که مجملا بیان کردیم ، درظرف چندین کرور سال تنوع دست داده ، و انواع به مقتضای همان قواعد همواره رو به کمال رفته ، و در این تکامل دو رشته شده یك رشته گیاه ودرخت ویك رشته جانور گردیده ، وجانور از مرتبهٔ پست نخستین مراحل چند ازقبیل صدف واسفنج و مرجان که به گیاه بیشتر شباهت دارند پیموده ، از مراتب هوام وحشرات گذشته واستخوان دار شده ، وبه صورت امثال ماهی ومار وسوسمار وپرندگان درآمده ، وسرانجام پستاندار شده وانواع چهار پایان ظهور کرده ، و بـه مرتبهٔ سگ وفیل وخرس وبوزینه رسیده و حیوان دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده وخود را اشرف مخلوقات می‌دانند، درسرهمه قرار گرفته وعرصهٔ جهان‌را برهمهٔ موجودات تنگ کرده است .

قرائن وشواهد ودلائل علمی بردرستی فرض تبدل انواع فراوان است، ولی ما نمی‌توانیم به‌شرح آنها بپردازیم، چه این مختصر گنجایش ندارد از غرض ما هم بیرون است ، چون مراد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین وفرض تبدل انواع چیست. کسانی که بخواهند کاملا به حقیقت آن پی‌ببرند باید به‌قدر لزوم از علوم طبیعی وچگونگی طبقات وانواع واصناف گیاه جانور ، دراقالیم مختلف کرهٔ زمین وتشریح بدن آنها وچگونگی تکوین و نمو و نطفه وجنین هریك ازحیوانات وانسان وبسیار چیزهای دیگر آگاه شوند؛ وتا این معلومات به دست نیامده اظهار عقیدهٔ مثبت و منفی در این باب روانیست ، همین قدر گوشزد می‌کنیم که ، با معلومات امروزی ازراه علم نمی‌توان این فرض‌را باطل کرد و علمای فن‌همه تصدیق کرده‌اند ومنکران فقط آنها هستند که این فرض‌را باعقیدهٔ دینی خود منافی می‌دانند ، یعنی کسانی که به ظاهر عبارات تورات متعبدند و

مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که درسفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند ، و نیزچون دیده‌انـد که بعضی از معتقدان فرض تبدل انواع مسلك طبیعی ودهری دارد نتیجهٔ این فرض رافساد عقیده وتباهی دین پنداشته‌اند .

البته کسانی که به ظاهر عبارات تورات ایمان دارند ، وبه‌خدای شخصی معتقدند یا تصورشان ازذات باری چنانست که باید اورا نظیر مجسمه ساز وکوزه‌گر ونجار بدانند ، ومقامش را نظیرپادشاه وامیر به پندارند، ومبانی عقیدهٔ دینی‌ایشان چنین‌باشد، مورد ملامت نیستند که درانکار فرض تبدل انواع اصرار بورزند ، وفقط بحثی که برآنها هست اینست که ، چرا دین‌را مبتنی براین‌عقاید وتخیلات کرده‌اند؟ عجب ازکسانی است که نه به تورات معتقدند ، نه خدارا شخص می‌پندارند ، ونه مجبورند ذات باری را نظیرآهنگر ونجارتصور کنند، وتصدیق دارندکه رابطهٔ علت و معلول قـابل انکار نیست و خداوند تعالی‌هم کار را به اسباب می‌کند ، باوجـود این اصرار درانکار رأی داروین دارند ، به‌عقیدهٔ ماکسی که فرض تبدل انواع را مؤدی‌به‌انکار صانع می‌داند مانند آنست که ، اگر بگویند فلانکس به واسطهٔ سرما خوردگی بیمارشد ، یابه فلان مرض مرد ، یابه واسطهٔ مزاوجت بـا زوجهٔ خویش فرزندآورد ، یا به سبب پیری وغصه ریشش سفید شد ، یابگویند درخت ازتخم روئید وبه واسطهٔ آب وهوا پرورش یافت ، یا بگویند ازتابش آفتاب ازدریـا ابر برخاست ، وبرزمین باریـد یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد به سبب اینکه مانند او قـوهٔ بدنی و علم‌کشتی گیری نداشت ، جواب بدهد ، انکار صانع می‌کنید زیرا اینها همه‌کار خداست، وشگفتی این‌کمتر ازحال‌کسانی نیست‌که رأی داروین‌را مستند انکار صانع قرار می‌دهند ، و حـال آنکه رأی داروین یکی‌از نظریاتی است که مسجل می‌کندکه جریان امور عالم برضابطه و نظام مقرر محفـوظ است ، واین امر بهترین دلیل است براین‌که عالم حقیقتی دارد وهرج ومرج نیست ، و به‌قول معروف دنیا صاحب دارد ، و همچنان کـه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیك وکپلر ونیوتن‌گرفته ، تافرض لاپلاس کلیهٔ عالم جسم بیجان

را در تحت نظام وقاعدهٔ واحد درآورد، رأی داروین نیزدرکلیهٔ عالم حیات همین‌کار راکرد ، واین هردو رأی بخوبی می‌نمایدکه چگونه وحدت است‌که ازاوکثرت برمی‌آید واز اینرو راه وصول به‌توحیدرا برای مانزدیك می‌کند ، وحقیقت اینست‌که ایمان امری است باطنی ووجدانی ، هرکس متمایل به ایمان‌است رأی داروین را نیزازدلایل توحید می‌شمارد ، و آنکه طبعش مایل به بی‌اعتقادیست بدون رأی داروین هم منکراست .

بعضی‌هم نمی‌خواهند زیربار فرض تبدل انواع بروند ، ازآن‌رو که بنابر این فرض نسبت انسان به حیوان می‌رسد ، و بوزینه نژاد می‌شویم ، وبا نسناس خویشی پیدا می کنیم . حاجت به توضیح نیست که این فکر کودکانه است ، و در اینکه انسان حیوان است شکی نیست ، وهمچنان‌که هرکس شرافتش به خصایل وشایستگی اواست وبه اصل ونسب نیست، شرافت انسان هم به‌آدمیت ومزایائی است‌که برحیوان داشته باشد ، اگردارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست .و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است ، ضمناً بدنیست گوشزدکنیم‌که ، از تحقیقات امروزی چنین بر می‌آیدکه حیوانی‌که انسان فرزند او است هیچیك از انواع بوزینه هائی که امروز در دنیا موجود می باشند نیست ، ولی بیان این مطلب از وظیفهٔ ما بیرون‌است .

ایراد بزرگ دیگری‌که بررأی داروین می‌توان گرفت اینست که، بنابراین رأی جنگ وجدال اقوام وملل‌بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است ، و حق باکسی است‌که نیرومند است ، و غالب می‌شود وناتوان مغلوب مظلوم نیست ، و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی وسلامت خواهی رأفت ورحمت خلاف سبعیت خواهدبود ، وبایدگذاشت مردم یکدیگررا بدرند وهرنوع سبعیت مرتکب‌شوند ، وکسانی‌هم هستندکه این ادعارا دارند .

این اشکال نظربه نتایج اخلاقی‌که دارد ، البته بسیارقابل توجه است ودفع آن‌آسان نیست ، وهرچند می‌توان‌گفت ، احساسات قلبی مادر جریان امور طبیعت تأثیری ندارد واوکار خود را می‌کند ، و

به ناله وفریادمادست ازروش‌خود برنمی‌دارد، چنانکه طوفان وزلزله وانواع آفات وبلیات هرروز نازل می شود ، و مصائب تاب نیاوردنی به بندگان خدا می رساند ، اما به نظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که ، قانون کوشش حیات وبقا مستلزم‌آن نیست کــه افراد یا جماعات نوع بشر با یکدیگر جنگ وجدال داشته باشند ، کشمکش نوع بشربا عناصرو عوامل طبیعت و جانوران مــوذی خرد و درشت باید باشد ، عقلی‌که خداوند به انسان داده‌برای اینست‌که مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد ، تابه مناسبت‌آنها نوع انسان برای‌حیات وبقا صالح‌تر وشایسته ترشود ، ودر این‌کوشش وکشمکش افراد بشر واقوام وملل هرچه بایکدیگر مساعدت و تعاون‌کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر می‌شود ، و تنازعی کــه میان‌ایشان است از مقصد دورشان می‌سازد . حاصل اینکه ،کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون وتدبیراست ، نه‌به نفاق واختلاف و با چنگال و دندان مانند ببر و پلنگ و شیر ، یا آلات و ادواتی که جایگیر آنهــا است . البته در میــان افــراد یا جمــاعات بشر هم سر انجام هر کــدام شایسته‌ترند باقی می‌مانند، وآنها که‌شایستگی‌ندارند ازمیان‌می‌روند، اما اینکار به طبیعت وبه‌تدریج واقع می‌شود وجنگ وجدال وسبعیت لازم ندارد .

در پایان سخن باید بگوئیم که ، داروین فرض تبدل انواع را سرسری پیش نکشیده است ، سالهــای دراز در آن مطالعه‌کرده هر اشکال واعتراض‌که ممکن بود براین فرض وارد بیاید ، و به نظرش رسیده یادیگران‌کرده‌اند ، مورد تأمل ومداقه قرار داده ، وراه‌دفع آن را یافته و فقط اشکالی‌که باقی مانده تعبد اشخاص است به ظاهر عبارات تورات‌که جواب‌آن اینست‌که ، اعتقاد به تورات چه ضرور؟ وفرضاً‌که این تورات‌کلام خدا باشد تعبد به ظاهرعبارت‌که درهرقدم برای شخص نکته سنج خنده آور است چه لزوم ؟ ومخصوصاً به این نکته‌باید توجه‌کرد‌که رأی داروین چگونگی‌تبدل وتحول موجودات جانداررا به خوبی می‌نماید اما معلوم نمی‌کند که جسم بیجــان چرا جاندار شده است ، پس علاوه بر اینکه ابداع خــود جسم بیجان که

دائماً در حال تغییر است ، در نظر محقق محتاج به موجـد است ، ظهورجان وقوهٔ حیات هم در جسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز برعلم مکشوف نشده است .

واما راجع به ملاحظات اخلاقی‌داروین خودمی‌گوید ؛ بزرگترین کمال‌که موجودات جاندار درسیر تحولی وتکاملی به آن رسیده اند ، پیدایش عواطف قلبی است‌که درانسان به وجود آمده است ، و اگر انسان می‌خواهد حیوان نباشد باید این عواطف راکه عبارت ازرحم ومروت وکرم‌وشجاعت، ونوع پرستی وغیرخواهی است بپرورد، ودر عین اینحال‌کوشش درراه حیات وبقاهم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبیعه جریان خواهد داشت ، بلکه مجاهدهٔ اخلاقی خود درمرحلهٔ انسانیت ، همان کوشش برای حیات است به عبارت دیگر ؛ کوشش برای بقا وحیات در انسان به صورت مجاهدهٔ اخلاقی بـاید باشد و خواهد بود .

مبحث رأی داروین وبیان فـرض تبدل انـواع در واقع جملهٔ معترضه و برای این بودکه ؛ اذهان خوانندگـان بـرای فهم فلسفهٔ معاصر مستعد شود، بنابر این به این اندازه‌اکتفا می‌کنیم وبازرشتهٔ سخن را دنبال می‌نمائیم ونیز تصریح می‌کنیم که تصدیق ما بر رأی داروین فقط بربنیاد تبدل انواع وتحول و ارتقاء موجودات است ، و معتقد نیستیم‌که آنچه داروین‌گفته صحیح است، وبعدازاین بازشاید دراین باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱ـ شرح حال او

« هربرت اسپنسر » (۱)که در سدهٔ نوزدهم بزرگترین‌فیلسوف

---

(۱) Herbert Spencer

انگلیسی شمرده شده ، درسال ۱۸۲۰ تولدیافته است . پدر و جدش معلم مکتب بودند ، خود اوهنگام تحصیل بـه ریاضیـات وعلوم‌فنی مایل بود ومهندس شد ، اما تحصیلش چندان مرتب نبود به کتـاب خواندن هم اشتیاقی‌نداشت، ومعلومات فراوانش را بیشتربه‌مشاهدات وتحقیقات شخصی‌کسب کرده بود . ازآغاز عمربه مباحثات سیاسی و دینی وفلسفی رغبت داشت ، از مطالعات درعلوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد ، وبر آن شدکـه یك رشتـه تصنیفهـا بـه عنوان « فلسفهٔ ترکیبی » (۱) مبتنی بر همان نظر ، تصنیف و نشر کند، ودر این وقت چهل سال داشت و نزدیك به چهل سال بـرای این مقصود رنج کشید، ومزاج علیل وضعف پیری را مانع قرارنداد. زمانی که به این‌کار همت گماشت ، کتاب داروین درنیامده بود چون آن کتاب منتشر شد ، اسپنسر در فلسفهٔ خود راسخ تـر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهـم از لامارك بهره برده بود .

هربرت اسپنسر طبعش همـه منطقـی و تحقیقی و از خیـالات شاعرانه بکلی دور بود ، اهل ذوق نبود شورعشق نداشت ، چنانکـه تأهل هم اختیار نکرد درنویسندگی‌شیوه‌اش بسبار ساده وبی‌آرایش، ولیکن‌نگارشهایش چنان روشن‌ومفهوم بودکه ماننده‌کتب ادب‌دلپذیر می‌شد به مفاخر و امتیازات وجاه ومـال اعتنا نـداشت ، و دارای بضاعتی نشد چنان‌که تصنیفهایش به وسیله پیش فروشی و اعانه بـه چاپ رسید .

اسپنسر عواطف واحساسات قلبی نشان نمی‌داد ، اما فطرتی‌سلیم داشت آمالش همهٔ شرکت درپرورش آدمیت بود ، هر چند می‌دانست که این مقصدبسی دور ، وراهش دراز است ومشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیشنهاد خـود داشت ، و به آینده نیز باید نگران بود، وازکلمـات او استکـه :

---

(۱) **Synthetic philosophy** معنی این کلمه را بعد معلوم خواهیم کرد .

« بلند ترین آرمان اخیار اینست که در آدم سازی شرکت کنند ، اگرچه اهتمامشان غیر محسوس باشد ، ومجهول بمانند .»

اززمان، جوانی تا دم پایان عمر به نگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که به عنوان « فلسفهٔ ترکیبی » تدوین کرده و عبارتست از : کتاب « مبادی - نخستین» (۱) و«اصول جان شناسی»(۲) و « اصول‌روانشناسی» (۳) و « اصول علم مدنیت » (٤) و « اصول اخلاق » (٥) .

عمرش از هشتاد وسه سال بیش شد و در ۱۹۰۳ درگذشت .

۲- فلسفهٔ او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است ،مبتنی بر علم است، یعنی تنها به تفکر و تخیل ساخته نشده ، و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است ، وفلسفهٔ ترکیبی از آن رو خوانده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده ، و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است .

کتاب اول‌از مجموعهٔ فلسفهٔ ترکیبی چنانکه یادکردیم ،«مبادی نخستین » نام دارد ، در این‌کتاب در آغاز چنین عنوان می‌کندکه، در روزگار ما دین با علم وحکمت معارضه دارد ، از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخلهٔ ناروا می‌کنند و نیز هر دوگروه ادعای بیجا دارند.ادعای بیجا اینست‌که ، ازامری

---

(۱) First Principles

(۲) Principle of Biology

(۳) Principles of Psychology

(٤) Principles of Sociology

(٥) Principles of Ethics

که برتر از ادراک انسـان است یعنی از ذات مطلق سخن می‌رانند هرچند ادیان هرچه بالاتر می‌روند بیشتر به عجز ازادراک ومعرفت آن ذات معترف می‌شوند ، و مشکل اینجا است‌کـه عقل بشر از یک طرف برای هر امری علت می‌جوید ، و از طـرف دیگـر از دور و تسلسل امتناع دارد ، علت بی علت را هم نه می‌یابد، ونه فهم‌می کند، چنانکه کشیش چون به کودک می‌گوید ، دنیا را خـدا خلق کـرده است ، کودک می‌پرسد، خدا راکه خلق‌کرده است؟ واین همه‌مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امرسازگار کردن قدرت‌کامله باعدالت وتفضل ووجود خیر و شروجبر و تفویض وما نندآنها ازاینجابرخاسته است . ادعای اهل‌علم دراین مبحث ومباحث نظیرآن از قبیل‌حقیقت زمان ومکان وحرکت ونیرو وقوهٔ مدرکه وماننداین بیجا است . زیرا که علم جزتحدید امورچیزی نیست ، وحال‌آنکه ذات مطلق‌نامحدود است ونیز علم ، قیاس‌کردن ونسبت دادن چیزی است به چیزدیگر، درصورتی‌که بیرون از ذات مطلق‌چیزی نیست که به او قیاس نسبت کرده شود ، و آنچه علم می‌تواند بر او تملق بگیرد عوارض وامور نسبی است .

پس ارباب ادیان از این‌ادعا دست باید بردارند، که ازبی‌نشان نشان بدهند ، و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی کنند کـه توانائی بسیارو هوا وهوس فراوان دارد ،مهرمی‌ورزدو کینه می‌جوید وهمواره به انتظار نشسته است‌که هدیه وتعارف به اوبدهند،ومدحش کنندو تملقش بگویند ، ونیز باید از اموری که حس وعقل وادراک انسان براو تملق می‌گیرد صرف نظرکنند، و به اهل علم بگذارند تا از راههای علمی به آن برسند . ازآن طرف اهل علم هم بایدبدانند که جزبر امورنسبی وعوارض دسترسی ندارند ، وازآنچه قابل‌ادراک نیست دست بدارند ومنکرهم نباید بشوند .

به این طریق معارضهٔ دین و علم از میان می‌رود ، اولیای دین ازاتهام بری می‌شوندکه ادعا های ایشان منافی عقل است ، اهل علم هم از حملات متدینان آسوده می‌شوند وتعلیماتشان منافی دین ومایهٔ فسادعقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم و دین مشکلات درپیش دارد ، وعلت‌عمدهٔ آن‌کوتاهی فهم عامه است‌که معبودی‌که از جنس خودشان نباشد نمی‌توانند فهم‌کنند ، وقابل پرستش نمی‌دانند ، اما باید متوجه بود که این عیب به زودی و آسانی رفع نمی‌شود، و تاعامه عقلشان رشد نکرده است به زور وبه شتاب عقیدهٔ سخیف را از ایشان نمی‌توان گرفت که اگر به یك صورت برود به صورت دیگر می‌آید ، ولی هیچ عقیدهٔ سخیفی هم نیست‌که حقیقتی دربرنداشته باشد ، و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد ومحترم داشت .

پس باید معلوم باشدکه امری هست که دانستنی نیست ، و اهل علم هرچه معرفتشان بر اموردانستنی بیش می‌شود بیشتر به آن امر ندانستنی بر می‌خورند ، زیرا که امور دانستنی عوارضی از امر ندانستنی می‌باشند ، وچون این فقره مسلم شد می‌پردازیم به آنچه دانستنی است .



پیش از این‌گفته‌ایم‌که ، طبیعیات یعنی حکمت سفلی وریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته ، و متعلق به فنون شده است . اکنون اسپنسرمی‌گوید ، حکمت علیا یعنی الهیات را بایدکنارگذاشت ، زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است وبه حس وادراك انسان درنمی‌آید (همین عقیده‌ایست‌که‌کانت هم به بیان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی می‌ماند ؟ و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنا بر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد ، درجهٔ نخستین معرفتی است‌که توحید نیافته ، یعنی معلوماتی‌پراکنده وجزئی است، چنانکه عوام دارند ، درجهٔ دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است ، وآن علوم وفنون است ، همچون‌گیاه شناسی وجانور شناسی و زمین شناسی وستاره شناسی و مانندآنها ، درجهٔ سوم که درجهٔ اعلی

است، معرفتی است که کاملا توحید یافته است و آن فلسفه است.
توضیح آنکه، معلومات عامه همه جزئیات است، یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند این‌که قند شیرین است و نمك شور است، وعلف سبزاست، و آسمان کبود است، چون معلومات کلیت یافت ودر تحت قواعد درآمد علم می‌شود، مانندآنکه درعلوم وفنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم، ملاحظه کرده‌اید، فلسفه آنست که اصول کلی به دست آوریم، که قوانین علمی درتحت آن اصول واقع گردند وازآن استخراج شوند وآن اصول کلی فرضیاتی‌هستند‌که در آغازآنها را به رسم علی‌الحساب می‌پذیریم، سپس اگر دیدیم که با مشهودات وتجربیات موافق درآمدند، وتخلف نکردند مسلم‌میداریم چنانکه خواهید دید وهرچه این اصول کلی‌تر باشد، یعنی انواع زیادتر از امور درتحت آنها واقع شود، فلسفه‌ای که ازآنها ساخته شده کاملتر وپسندیده‌تر است، چنانکه وقتی می‌توانیم فلسفه راکامل بدانیم‌که همهٔ امورجهان را بتوانیم از یك اصل کلی بیرون آوریم.
مثلا ازمعلوماتی‌که درعلم فیزیك وشیمی به دست آورده‌ایم، به این قاعدهٔ کلی رسیده‌ایم که جسم فانی نمی‌شود، ونیرو هم باقی است واگربه یك شکل کاسته شود کاستش بـه شکل نیروی دیگر درمی‌آید، یعنی نیروها به یکدیگر متبدل می‌شوند، چنانکه گرمی به قوهٔ برق وبرق به‌گرمی متبدل می‌شود، واین هر دونور می‌دهند، پس شایدکه همهٔ نیروها درواقع احوال مختلف ازنیروی واحدباشند ومی‌دانیم که حرکت هم وجهی ازنیرواست، بلکه‌آثار وقراین چنین می‌نمایدکه جسم نیز شکلی ازنیروباشد، وبه نیرومتبدل تواند شد، قوای بدنی وحیاتی راهم‌که یافته‌ایم‌که شکلهائی از نیرو می‌باشند، وبنابر این ازهرطرف می‌چرخیم مشهودات وتجارب ما دلالت می‌کنند براینکه هرچه هست نیرواست، ونیرواگر اشکالش مختلف و متبدل است، وآنها امورنسبی‌هستند اساسش کم وبیش نمی‌شود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرواز‌آن اصول کلی است که ما را به مقصدنزدیك

می‌کند (۱) از این گذشته شکلها و ظهورات نیرو به یکدیگر نسبت دارند، یعنی ازامور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین می‌نماید که ربطی به امرمطلق (۲) دارد، و از اینجا باز رسیدیم بـه آن امـر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان به نام آن سخن مـی‌گویند واز او نشان می‌دهند واهل علم آنرا می‌جویند وگاهی هم منکرش می‌شوند.

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم، البته ما را بـه فلسفه نزدیك می‌کند، اما هنوزکافی نیست، وباید یك قاعدهٔ کلی به دست آوریم، که بدانیم همهٔ امور جهان تابع آن می‌باشند اسپنسرمعتقد

---

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را به درستی دریابند، باید ازاصول علم فیزیك وشیمی وعلم حرکات وقوا آگاه شوند، ومخصوصاً معلوم کنند که برحسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده‌است که جسم مرکب است ازذرات وازاجزای تقسیم‌ناپذیر که‌ابعاد دارند، وبه وهم قابل تقسیمند، اما بالفعل منقسم نیستند (در زمان اسپنسر هنوزمعلوم نشده بودکه آن اجـزای لایتجزی هم ازاجـزاء خردتر مرکبند که در واقع الکتریسیتهٔ مجسم می‌باشند) ونیز باید حقیقت نور وحرارت الکتریسیته ومغناطیس چنانکه در اواخر سدهٔ نوزدهم تحقیق شده بودآگاه شوند، ومعلوم کنند که این کیفیات همه نیرومی‌باشد، وهمه به یکدیگر متبدل می‌شوند، و احداث حرکت هم می‌کنـنـد. بلکه حرارت خـود جـز حـرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست، وامـروز اهـل عـلم در کمال دقت معین و مشخص می‌کنند که از هر مقدار حـرارت چـه اندازه حرکت یـا نور یـا الکتریسیته احداث مـی‌شود، واین نیروهـا بـه شکلهای مختلف درمی‌آیند، اما مقدار جمعی آنهاکم وبیش نمی‌شود، ودر این کتاب ما به این مباحث نمی‌توانیم‌بپردازیم که‌آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد، وبنا بر این هر جا یاد از این امـور مـی‌کنیم ناچار به اشاره می‌گذرانیم، وفرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند.

(۲) L'absolu   (۳) L'inconnaissable

است که این قاعده را به دست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۱) که تا اندازه ای که ما یافته ایم ، جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است . به این معنی که چون در علـوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده‌اند ، به درستی می‌نگریم می‌بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض وحوادثی می‌باشند که موضوع آن علوم وفنونند ، وچون درآن حوادث به درستی نظر می‌کنیم درمی‌یابیم که ، نخستین امری که واقع می‌شود اینست که اجزاء وعـواملی پراکنده یك جا فراهم می‌آیند وبا هم ترکیب ودرهم فشرده می‌شوند وتراکم می‌یابند (۲) مانند اینکه حدوث ابر چنانست کـه ذرات و قطرات آب وبخار که در هوا پراکنده‌اند ، بهم نزدیك و مجتمع می‌گردند وهمهٔ حوادث وعوارض اینحال را دارند ؛ تاآنجا کـه هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته است ، یعنی درآغاز اجزا وذراتی درفضا پراکنده بودکم کم به صورت ابر رقیقی گرد آمده (۳) و در ظرف زمانی دراز متراکم گردیده . و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر ورقیق‌تر ازآنکه امروز می‌بینیم ، ودر اثنای متراکم شدنش پاره‌ها از جسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است ، آن سان که کانت ولاپلاس بیان کرده‌اند (٤) ونیز به وجودآمـدن موجودات جاندار ازگیاه وجانوروانسان براین روش است که اجزاء وعناصر پراکنده از اطراف فراهم می‌آیند و اندام آن موجودات را تشکیل می‌دهند ، حتی این که صورت‌بستن‌تصورات وتصدیقات وافکار هم در ذهن انسان به همین وجه واقع می‌شود ، ودر میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده‌ها و قبایل وامم و دول به همین طریق است که

---

(۱) **Evolution** (۲) **Concentration**

(۳) وبهمین جهت اروپائیان این حالت واین مرحله از جهان را **nébuleuse** یعنی حالت ابری می‌خوانند و در آسمان جهانهائی که به این حالت باشند بسیارند که با دوربین وبعضی‌هم با چشم‌دیده می‌شوند ، وآنها را بهمان اسم مـی‌خـوانند ودانشمندان مـا ستارهٔ سحابی می‌گفتند .

(٤) وما درصفحهٔ ۱٤۹ به‌آن اشاره کرده‌ایم .

اجزاء پراکندهٔ ناپیوسته بهم می‌پیوندند ، ومرتبط می‌شوند جز این که این گردآمدن وبهم‌پیوستن به این وجه دست می‌دهد که حرکات شدید وتندی که در اجزاء بود کم‌کم کند و خفیف مـی گردند ، وبه سکون نزدیك می‌شوند ودر ضمن ارتباط و بستگی آنها به یکدیگر همواره افزون می‌شود ؛ چنانکه در هیئت مدنیت هرچه قوت جامعه بیش می‌گردد حرکات آزادانهٔ افراد محدود مـی‌شود ، و در عـالم طبیعت نیز چنین است .

این بود امر نخستین در تحول وتکامل ، ولیکن این گردآمدن ومتراکم شدن تنها در مجموع اجزاء نیست ، بـلکه در درون آنهـا هم این عمل واقع می‌شود و کم کم مجموعه‌های کـوچکتر در درون مجموعهٔ بزرگ صورت می‌بندد ، چنانکه خـوشهٔ بـزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است ، و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت را بـا حـالت اولیه بسنجیم تشابـه و یکسانی (۱) که درآغـاز درکل وجـود بود ، بـدل بـه اختلاف و تنوع (۲) شده است ؛ چنانکه مادهٔ اولیه جهان در آغـاز متشابه و یکسان بود ، سپس خورشید وسیارات واقمار پدید آمد ، وتخم گیاه چیزی ساده ومتشابه است چون نمومی‌کند تنه وشاخ ، و برگ وگل میوه می‌شود ، وحیوان درآغاز نطفهٔ ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا می‌کند ، وانواع جانداران هم بطوری‌که لامارك وداروین بیان کرده‌اند، ازوحدت به‌کثرت وتنوع رسیده‌اند ، و این کیفیت در جمیع امورحتی در اوضاع اجتماعـی بشری واحـوال روحی وعقلی انسان مشاهده می‌شود ، واین تفصیل وتنوع (۳) امر دومی است که لازم تحول تکامل است ؛ وبا تراکم واجتماع همراه است .

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که ، اجزاء پراکنده جمع

---

(۱) Homogénéité که همجنسی هم می‌توان گفت

(۲) Hétérogénéité که نا همجنسی هم می‌توان گفت .

(۳) Difièrentiation

شوند ، واز همجنسی به ناهمجنسی بیایند ، بلکه باید دراین‌ضمن از بی‌نظامی به‌نظام (۱) برسند ؛ واین امرسوم است از لوازم تکامل که قاعدهٔ کلی وجود است ، خواه جاندار باشد خواه بیجان ، چه باشعور باشد چه بی شعور ، و خلاصهٔ آن اینست‌که ؛ اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی کم کم و به طول زمان به حالت ناهمجنسی واجتماع وسامان می‌آیـد ، و این سیر تکاملی در تحت تأثیر نیروهائیست‌که برعالم حکمفرما است ، و بنیادش همان قاعدهٔ محفوظ بودن نیرو است .

این حکم‌که برجریان امرعالم و سیر تکاملی جهـان می‌کنیم البته نظربه تجارب ومشهودات مااست ، وتا اندازه‌ای صادق است‌که مشاهدات وتجربیات ما می‌تواند فرابگیرد یعنی راجع به جهانی‌است که درآن زیست می‌کنیم وبه حس وشهود مادر می‌آید، وبرای مدتی ازگذشته وآینده‌که حس وتعقل مااز روی قرائن و امارات می‌تواند برآن احاطه‌کند وگرنه حکم مطلق نمی‌کنیم ومدعی نیستیم‌که بکلیهٔ قوهٔ خلاقیت خدا پی برده‌ایم و نمی‌گوئیم اینست و جز این نیست ، اینقدر هست‌که علم‌ما تخلفی ازاین قاعده ندیده ونیافته است .

باز از مشاهدات و تجربیاتی‌که کرده‌ایم بر می‌آیدکه ؛ جریان امور جهان بررفت وبازگشت و جزرومد است ، واین حکم نیزکلیت دارد وچنین می‌نمایدکه درامرتحول وتکامل‌نیزهمین قاعده حکمفرما است یعنی چنانکه اشاره‌کردیم اجزاء جهان درضمن تراکـم وتنوع انتظام حرکاتشان ضعیف می‌شود تا به جائی‌که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت بامؤثرات بیرونی نمی‌آورد ، و صعود تکاملی چـون به نهایت رسید نوبت به‌نزول و انحطاط می‌آید ، تجمع بدل به‌پریشانی می‌گردد و مرکب رو به انحلال (۲) می‌گذارد تا دوبـاره به حالت پراکندگی وبی‌نظامی وهمجنسی‌که ازآن بیرون‌آمده بود بازگردد ، واینحالت را هم اکنون در جهان می‌بینیم ، و شایدکه این انحلال و

Orbre determiné (۱)

Dissolution (۲)

حرکت جزری هم چـــون به غایت رسید باز حـــرکت مدی را از سر گیـــرد.

اینست بیان بسیار مجملی ازقانون تحول و تکامل که آن را نشو وارتقاء هم ترجمه کرده‌اند، وبنیاد فلسفهٔ هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات اودرکتاب «مبادی نخستین» می‌باشد ودر تصنیفهای دیگرش که اینك به آنهـا اشاره خواهیم نمود، از جنبه های دیگر آن را تکمیل نموده‌است، واین‌فلسفه یالااقل اصول وکلیاتش امروز درنزد اهل‌علم مقبول ومسلم است، باآنکه البته مشکلات ومجهولاتی‌هم در دنبال خود باقی‌گذاشته است.



قانون تکامل چنانکه ازبیان مختصری که کردیم برمی‌آید، تنها مربوط به عالم بیجان نیست، بلکه شامل جاندار ها هم هست و در این‌نوع موجودات بسیار ظاهر تر و مهم تر است، و هربرت اسپنسر راجع به جانداران نیز دوجلد کتاب به‌نام «اصول جان شناسی» (۱) داردکه اگر بخواهیم از مندرجاتش سخن بگوئیم هراندازه بفشاریم، بیش ازگنجایش این‌کتاب تفصیل برمی‌دارد همین‌قدر اشاره‌می‌کنیم که، آن فیلسوف جان‌داشتن، راچنین تعریف می‌کند که: هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متابعت کند، یعنی احـــوال اختصاصی وجـــود او با مقتضیات خارجی دائمـــاً سازگار شود، جان دار است و هر چه این سازگاری تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است.

جان درجسم بیجان چگونه وارد شده نمی‌دانیم، اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کـرهٔ زمین در ضمن تحول به جائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب ومساعد شده است، و جانداری که ظهور کرده البته درحالتی‌که بسیار ساده و بی‌شاخ و برگ بوده، و چنانکه لامارك وداروین تحقیق‌کرده‌اند به‌واسطهٔ تأثیرمحیط واینکه احوال موجود جاندار به ارث به نسلش منتقل می‌شود، وبنا برقاعدهٔ

---

(۱) Principles of Biology

کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظر به تعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است ، موجود جاندار ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و رو به تفصیل و تکمیل رفته است .



به عقیدهٔ هربرت اسپنسر این تحول وسیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط به مدارك ومشاعر جانداران طول وتفصیل می‌یابد ، ومایهٔ ادراك و شعورش افزون می‌شود، واز ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست ازقبیل صدف واسفنج وکرم که حتی حواس ظاهر را هم تمام ندارند، تا فکرعمیق فیلسوفان نوع بشر که درچگونگی زمان ومکان بحث می‌کنند ، و پی به علت ومعلول می‌برد وقیاسات عقلی ترتیب می‌دهد ، چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است ، و احساسات قلبی وعواطف وفطریات‌خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد ، یعنی به تدریج در جانداران نمو می‌کنند ، ودرضمن ارتقاء نسل ونژاد رو به‌کمال می‌رود ، چنانکه عقل انسانی درجهٔ کاملتری از قوهٔ وهم حیوانی است ، وجان و روان یعنی قوهٔ حیاتی حیوانی وقوهٔ عقلی انسانی از یك سرچشمه اندکه برحسب قانون تحول وتکامل سیر می‌نمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمی‌کند به اینکه نیروهای مؤثر درجمادات که امروز نیروهای فیزیکی‌وشیمیائی می‌نامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد ، ودر این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمی‌آید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم ، نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است، بااینکه نیروهای فیزیکی‌از فروع نیروی ادراکی می‌باشند ، تمایل او براین

---

(۱) مسائلی است که در بیان رأی داروین به اجمال بیان کرده‌ایم .

قسم دوم است .

درباب منشأ مدرکات ومعقولات انسان‌که بعضی از حکما جزء فطرت می‌دانند، وبرخی فقط به تجربه ومشاهده منتسب می‌کنند ، هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی برفلسفهٔ تحول و تکامل دارد ، و حاصل آن اینست‌که ؛ مدرکات ومعقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است ، اما در نوع نه در افراد ، به این معنی که ؛ از روز نخست انسان با ادراك وعقل به دنیا نیامده واین مدرکات ومعقولات را از عالم دیگرنیاورده است ، وبه تدریج وبه طول‌زمان به مشاهده وتجربه دارا شده است ، امااین مدرکاتی‌که به تدریج وبه مروردهور برای او دست داده در وجود او ذخیره شده ، وبه ارث به اخلافش منتقل گردیده است ، چنانکه امروز هر کس می‌زاید از شکم مادر که بیرون می‌آید، مدارك و مشاعری داردکه دروجود او نهفته و به حال استعداد است . و زندگانی و تجربه و تربیت‌آن را می‌پرورد به فعلیت می‌آورد و ازاین سبب است‌که ؛ حیوان چون این میراث را ندارد ، ممکن نیست به تربیت دارای آن مدرکات ومعقولات شود.

نوع این مطالب راکه دراین چند سطر خلاصه کرده وبه اشاره گذرانیدیم ، هربرت اسپنسر در دوجلدکتاب کلان موسوم به «اصول روانشناسی » (۱) با شرح و بسط بیان کرده ومدارج جانداران را درمدارك ومشاعر وآلات واعضاء آن را از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تانخاع ودماغ انسانی تفصیل داده است .

***

فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسرکه اینك به آن مشغولیم ، و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش دربیان ظهورمدنیت ، یعنی هیئت‌های اجتماعی بشراست که آن را « اصول علم مدنیت » (۲) نامیده و سی‌سال در تدوین آن‌کوشیده است .

خوانندگان ما بیاد دارند که ؛ علم مدنیت را اگوست کنت

---

(۱) Principles of Psychology

(۲) Principles of sociology

فرانسوی تأسیس کرد . فیلسوف انگلیسی به این علم شرح و بسطی وافر داد ، و بنیادش را برفلسفهٔ تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را درعالم بیجان بیان کرد، به عالم جانداران رسیدوچگونگی تحولات حیات را نمود ، و پس از تحقیق درچگونگی جان به احوال روان پرداخت و تکامل را در این جمله نمایان ساخت ، آنگاه نوبت رسید به تحقیقاتی که موجود رواندار ، یعنی انسان در زندگانی چه مراحلی می‌پیماید ، وچگونه تحول می‌نماید این است موضوع کتابهائی که اصول مدنیت نام نهاده است ، و روشن است که ما در چندسطری که می‌توانیم به آن تحقیقات تخصیص دهیم جز اینکه به بعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمی‌توانیم و آن اینست ،

چون دانسته شد که در امور مربوط به جان و روان هم رابطهٔ علت ومعلول درکاراست، پس یقین است که درامرمدنیت نیزچنین است، و کسی که می‌خواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود ، باید به شرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکند ، ودر ارتباط طبیعی امور وجریان آنها بنگرد ، که علت چه ومعلول کدام است ؟ و قاعدهٔ کلی به دست آورد ، والبته طول مدت وجمع آوری اطلاعات فراوان لازم است ، ودر این باب مشکلات بسیار هم هست که بایدازمیان برداشت ، ازعقاید غلط که در اذهان جاگرفته وافکار را مشوب ساخته است ، ومخصوصاً از شتاب در اتخاذ رأی و عقیده باید دوری جست ، و متوجه باید بود که همچنانکه درمهندسی وپزشکی وفنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند، در علم مدنیت و سیاست نیز چنین است و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بیخبری ادعای سیاست ـ دانی دارد . (۱)

---

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خودرا در علم مدنیت پس ازآن تدوین کرد ، که چندین سال بادستیاری چندتن نویسنده اطلاعات ومعلومات فراوان دربارهٔ همهٔ قبایل وطوائف وملل روی زمین جمع ـ آوری ویادداشت کرده بود ، وآنهاراهم درچندین مجلد جداگانه به چاپ رسانید تادر دسترس اهل نظر باشد وازآن استفاده کنند .

هیئت مدنیت مانند تن یك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات واعضاء خاص‌دارد ، وآنها درآغاز ساده وغیرمتنوعند وهرچه پیش می‌رود طول و تفصیل پیدا می‌کنند وتنوع می‌یابند وهم بستگی آنها به یکدیگر افزون می‌شود . واینحال درمدتی درازپیش می‌آید، درآغازخانواده‌ای‌کوچك تشکیل‌می‌یابد، وکارهای زندگانی ساده و مختصر است ، سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا می‌کند و دهکده‌ها وقصبات وشهرها وکشورها وملت‌ها ودولتهای سترك صورت می‌گیرد ، وکسب ها و پیشه های جزئی مبدل به بازرگانی و صنایع بزرگ می‌شود .

چنانکه گفتیم ، هیئت اجتماع مدنی با هیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد ، جزاینکه در هیئت مدنی اجزاء واعضا همه هوش‌و شعور دارند ، ودر تن‌هوش وشعور فقط در سراست ،ودر هیئت مدنی مجموع وکل برای خاطر افراد صورت می‌گیرد ، اما درتن اجزاء و اعضا برای وجودکل می‌باشند ، ودر مدنیت افراداصل ومنظورنظرند وهیئت مرکزی وسیله‌ای برای حفظ آسایش‌آنهـا است ، ولی درتن مرکز اصل است واعضا فروع‌آن می‌باشند ، ازاین جهات‌که بگذریم تن‌فردی با هیئت جمعی از هرجهت مانند یکدیگرند ، وهیئت‌ها سیر تحولی دارند وخصوصیات ومشخصات آنها به‌طول زمان وپیاپی‌آمدن چندین پشت ونسل درضمن فعل وانفعالات اشخاص و محیط نسبت به یکدیگرصورت‌میپذیرد، وخصایص وخصایل‌پابرجا وثابت‌برای‌اقوام‌و ملل‌به این‌طریق ودر اثنای‌کوشش برای‌بقا وحیات حاصل می‌گردد، وبه عقیدهٔ هربرت اسپنسر هر ترتیب وهر اوضاعی کـه بدون رعایت این شرط ناگهان برای قومی‌آورده شود ، هرقدر خــوب وپسندیده باشد اگربه مرور زمان وبه تحول تدریجی وبه طبیعت واقع نشود ، نتیجهٔ مطلوب نخواهد داد و دوام و بقـا نخواهد داشت ، از این رو فیلسوف انگلیسی درتربیت‌کـودکان معتقد است به اینکه ، بایــد تا بتوانیم کاری بکنیم که کودك خود تجربه‌آموز شود ، وتعلیمات حاضر وآماده دادن به او نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد به درستی معتقدنمی‌شود که‌آتش سوزنده‌است، و اگرغیر ازاین‌کنند وبخواهند

حقایق‌را برمردم‌تحمیل نمایند، یاپیش نمی‌رود یاازمردم قوه‌سازگار شدن با مقتضیات سلب می شود ، و بالمآل از ترقی باز می مانند ، اسپنسربرای این ادعا شواهد و دلایل بسیار از احوال اقوام مختلف آورده‌است .

بطورکلی قاعدهٔ تحول وتکامل در جمیع متعلقات مدنیت‌ازدیانت وسیاست وعلم وصنعت ، وهمه چیز جـاری و ساری است مثلا دیانت ازپرستش موهومات مانند دیووپری‌آغازکرده‌کم‌کم به پرستش ارواح مردگان و جانوران ، بلکه چیز هــای بیجـان و بت و امثال آن رسیده ، سپس مردم به پرستش اشخاص زنده‌که درنظر ایشان اهمیت داشته‌انــد مانند پادشان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته ، و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قـابل پرستش نیستند ، و از پی حقیقت بایــد رفت .

هیئت های اجتماع بشری راکه پابه مرحلهٔ مدنیت‌گذاشته‌اند از جهت چگونگی‌آنها به دو قسم می‌توان تقسیم کرد : جنگجو (۱) و پیشه‌ور (۲) مدنیت جنگجو برمدنیت پیشه ور در زمان تقدم دارد ، وتحول به مرور دهور از جنگجوئــی به پیشه‌وری مــی‌شود . حالت جنگجوئی درهیئت‌های اجتماعی یا برای حفظ ودفاع هیئت است در مقابل دشمن ، وبیگانه، یا برای این‌است‌که وسایل معاش وزندگانی را ازجماعات دیگربربایند. دراین هیئت‌ها افراد یکسره‌تابع قدرت جماعتند واصالت ندارند ، بلکه‌آلتند وباید اطاعت‌کنند اکثر امور زندگانی را هیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل می‌کند ، وحتی افراد را به صورتی‌که می‌خواهد درمی‌آورد ، خدائی‌کــه می‌پرستند برای اوصفت جنگجوئی تصور می‌کنند اختیار واقتدار مطلق بــا مردان است‌که اهل رزمند ، وکارهای ضروری زندگانی را زنها بــر عهده

---

(۱) Société militaire.

(۲) Société industrielle

دارند وچون غالباً جنگ وجدال درکار است ، ومردم بسیار کشته می‌شوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد می‌گیرند و زنها درقبال مردها ومردها درقبال دولت حکم بنده وغلام دارند.

پیش ازاینها اکثر دولتها جنگجو بوده وبسیاری هنوزهم‌هستند وبیشترعلتش اینست‌که ، جنگ قدرت مرکز را افزون می‌کند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت می‌سازد ، اینست‌که تاریخ سراسرجزحکایت‌کشتار وجنگ وجدال چیزی نیست ، اگر در مدنیت‌های بدوی مردم‌آدم‌خوارند ، یا افراد را به غلامی می‌گیرند در مدنیت‌های جدید ملل را می‌خورند واقوام وقبایل را یکسره بنده وغلام می‌سازند، وتا وقتی‌که جنگ موقوف نشده تمدن جز یك رشته مصائب وبلیات‌چیزی نیست ،وزندگانی آسوده و مدنیت عالی وقتی صورت می‌گیردکه جنگ متروك ومنسوخ شود ، و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجوئی به حالت پیشه‌وری درآید ،که حیثیت واعتبار و آبرومندی به اشتغال به پیشه‌ها و کارهای مسالمت‌آمیز باشد ، افراد باید با یکدیگر به آزادی وآسودگی مراوده‌کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند ، وهرکس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند ، قدرت در دست جماعت اکثر باشد ، میهن‌پرستی را دوستی‌کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر،کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد وبس ، همکاری افراد اگربرای پیشرفت‌کارهای بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود ، به جای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه متحول کند هیئت اجتماعیه را افراد متحول‌کنند ، وبه تکامل ببرند ، چون سرمایه‌ها بین‌المللی شود صلح بین‌الملل نیز ضروری می‌گردد ، جنگ خارجی‌که از میان برود خشونت داخلی هم‌کم می‌شود، مردها مزیت وتسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد ، ادیان خرافاتی مبدل به عقاید می‌شودکه متوجه به بهبود و شرافت یافتن زندگانی ومنش‌آدمیت باشند . مردم به جای اینکه در

هر مورد منتظر باشند که ازغیب خبر سر برسد درامور به تحقیق ازعلت و معلول می‌پردازند، تاریخ به جای اینکه سرگذشت امرا وجنگجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم وشرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، ازعالم اجبار به عالم اختیارخواهیم رفت ودانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند ، بلکه دولتها برای مردم تشکیل می‌شود ، ولیکن امروز از این مرحله دوریم وتا وقتی که دول اروپا کشورهائی راکه در تمدن از آنها پست‌ترند میان خود تقسیم وتملك می‌کنند ، واعتنائی به حقوق مردم آن‌کشورها ندارند امید وصول به‌آن مقام ضعیف است .

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که ، سوسیالیسم ازمتفرعات مدنیت جنگجواست ، و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجورا خواهد داشت ، و هیئت اجتماعیه انسانی مبدل به هیئت زندگانی مورچه و زنبور عسل خواهد گردید ، و بنا بر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحله ای برتر از مراحل کنونی نمی‌تواند باشد ، انسان به پایهٔ بلند زندگانی وقتی می‌رسد که هر فردی درکار خود مختار باشد ، واجبار وحدود فقط تا درجه‌ای باشدکه برای حفظ نظم وامنیت لازم است وهمچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان افراد است ، نیزدانسته شودکه زندگانی برای‌کار نیست بلکه کار برای زندگانی است ، وسرانجام باید چنان شودکه هر کس به آن چیز اشتغال ورزدکه ذوقش را دارد ، و ازآن متمتع می‌شود ، و در آن صورت اختیارکار وصنعت به‌دست‌صاحبان اقتدارنخواهد بود، و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهد شد .



فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسرمنتهی می‌شود به اصول اخلاق(۱)

Principles of Ethics (۱)

در دوجلد، و مستفاد می‌شود که همهٔ مباحث دیگر فلسفه را مقدمه‌ای برای این قسمت می‌انگارد ، چون بنای کار جهان را بر تکامل می‌داند و معتقد است که کمال مدنیت موکول به کمال اخلاق و حسن آداب است ، جز اینکه کمال اخلاقی و حسن آداب هم منوط به کمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است ، و تا وقتی که مدنیت و زندگانی انسان کاملا منطبق بر مقتضیات نشده، آداب وعادات مردم آنچه باید بود نمی‌توانند باشد . پس هنگامی که کمال مـدنیت نسبی است ،کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود ، اما البته به این دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است، نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف‌نظر کنیم و برای پی بردن به اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم، پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیهٔ امور جهان معتقد به تکامل باشیم .

تکامل یا به عبارت دیگر : سازگار شدن با مقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی وبقای وجوداست ، وکم کم می‌رسدبه این مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع می‌شود ، اگر چه بالمآل آن را هم می‌توان مؤدی به حفظ وجود دانست ، زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمی‌کند ، و زندگانی با رنج و آزار دوام نمی‌یابد .

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی برعقایدباطنی ساخته‌اند ، ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را ازدست داد ، و یقین است که نیکی اخلاق وآداب برای خـوشی زنـدگانی لازم است ، ونیز شك نیست که اخلاق و آداب نیك آنست که با تکامل زندگانی سازگار باشد، وماننده کلیهٔ امور مدنیت باید کثرت را منتهی به وحدت نماید .

گفته شده است: که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی وا- می‌دارد حس تکلیف است (۱) وقوه ای است درانسان که نیکی را از

---

(۱) اشاره به فلسفهٔ اخلاقی کانت است .

بدی تشخیص می‌دهد این ادعا را به این وجه می‌توان تصدیق کرد، که افراد انسان برای طلب خوشی خود برحسب تجربه اصولی‌اختیار می‌کنند، واین اصول کم‌کم ملکه وطبیعت ثانوی شده، وپیاپی ازنسل به نسل منتقل می‌گردد، ودرطبع مردم به صورت حس تکلیف و قوهٔ تمیز نیك وبد درمی‌آید ، وگرنه بسیار می‌بینیم که در میان اقوام وطوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است ، ونیك وبد را یکسان تشخیص نمی‌دهند اینست که ، در مدنیتی که به کمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است ، و چیزی که نـزد بعضی مستحسن است نزدبعضی دیگر قبیح شمرده می‌شود ، واین کیفیت روشن می‌گردد . هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحلهٔ جنگجوئی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی‌که به مرحلهٔ پیشه‌وری رسیده‌اند، اقوام جنگجو اموری را فضیلت می‌دانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آن را گناه وجنایت می‌پندارند ، مثلا چون غالباً به زدوخورد ونهب‌وغارت مشغولند ، آدم‌کشی ودزدی وحیله بازی را بد نمی‌دانند اما قومی‌که می‌خواهد به پیشه وری و کسب معاش بپردازد ، این حالات را جرم می‌شمارد . میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است‌کـه دلاوری و قوت بدنی را بهترین فضایل بشری واطاعت وفرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند ، آنها معتقدند که خـداوند به جنگجویان و دلاوران فیروزی می‌دهد ودست به دامن او می‌شوند ، برای اینکه‌بر دشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی ونیزه و شمشیربازی می‌دانند وبه کارکشاورز وپیشه‌ور به حقارت می‌نگرند ، درصورتی‌که درواقع جنگجوئی نوعی ازآدم خواری است ، واقوام ومللهم مانند افرادباید بایکدیگر همکاری‌کنند ، وسازگاری داشته باشند، عدالت را منظور بدارند وآزادی وحقوق یکدیگررا محترم بشمارند .

درهرحال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم بـه اینکه کثرت به وحدت برسد ، وهمین امرموجب شده است‌که در نوع بشر هیئت اجتماعیه تشکیل‌شود، ومردم جزبه‌معاشرت نمی‌توانندزندگانی کنند ، پس‌باید حسن معاشرت داشته باشند وبنابراین هرکس بایـد

یك اندازه‌ای از خود خواهی دست بردارد ، ورعایت حال دیگران را نیز منظور کند . البته فطرت انسان برخود خواهی‌است ومی‌توان گفت مصلحت همین بوده است ، و اگر خود خواهی نبود کسی کار نمی‌کرد ورنج نمی‌برد ، اماچون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمی‌دهد ، مگراینکه هرفردی خوشی دیگران راهم بخواهد ، چون انسان درزندگانی به مقام رفیع برسد در می‌یابد که مردم نسبت به یکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند ، بلکه فطرت براین می‌شود که رعایت حال دیگران را برخود مقدم بدارند . دراین مرحله حسن اخلاق ناشی ازحس تکلیف نیست بلکه فطری و طبیعی خواهد بود ، زیرا حس تکلیف مدارش براینست که به تعقل میلی‌را مغلوب میل‌دیگر کند اماچون کمال حاصل شداین مجاهده لازم نمی‌شود ، واحسان عین‌خوشی خواهدبود، چنانکه مادر درپرستاری فرزند نظربه حس تکلیف ندارد، بلکه خوشی‌اودر اینست که برای فرزند تحمل زحمت وفداکاری کند . دراین مقام‌است که‌احوال انسان کاملا بامقتضیات اجتماعی منطبق ومقتضیات اجتماعی به‌احوال مردم تماماً موافق است .

گفتیم، درتکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو به‌ضعف برود، وغیرخواهی قوت یابد ، تاآنجاکه مردم نسبت به یکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند ، بدون اینکه کسی متوقع باشدکه دیگری برای او همه چیزرا فداکند . اما درهمین حال باید متوجه بودکه غیر خواهی نباید به صورتی در آید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بردیگران تحمیل‌شود ،که این نیزخود مانع‌تکامل خواهد بود بلکه باید هرکس خودرا مسئول زندگانی وخوشی خود بداند، وآزادهم باشدکه برطبق این‌حس مسئولیت عمل‌کند ، هرچند کمال انسانیت در اینست‌که ، همچنانکه درخانواده پدرومادر نسبت به فرزند دلسوزی دارند درجماعت نیزافرادنسبت به یکدیگردلسوز باشند ، اما غافل نباید شدکه در هیئت اجتماعیه افراد همه کودك نیستندکه درآغوش دیگری پرورده شوند ، و دستشان را باید گرفت

اما باید با پای خود راه بپیمایند .

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفهٔ هربرت اسپنسر که حقایق فراوان در بر دارد ولیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی علمی آن زمان بوده ، در ظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است ، چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مناقشهٔ بسیار کرده‌اند ، و یقین است که در این امور نه به عقاید او می‌توان پابند شد ، و نه آرای مخالفانش را می‌توان مسلم داشت ، و باید دید با مزید تجربه و با پیش آمدها ومقتضیات گوناگون که هر روز روی می دهد حقیقت به چه صورت جلوه خواهد کرد .

بخش چهارم

تکمله

چون فلسفهٔ هربرت اسپنسر که اجمالا بیان کردیم متکی برعلوم تحققی است ، یعنی علومی که مبنی برمشاهده وتجربه ومحاسبه می‌باشند وتکیهٔ فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است به مناسبت لازم می‌دانیم پیش ازاینکه سیرحکمت را دراروپا باز دنبال کنیم بعضی از اصول کلی را که درعلوم طبیعی درظرف دویست سال اخیر به‌دست آمده، که از آنها می‌توان استفادهٔ فلسفی نمود خاطر نشان نمائیم ، زیرا که امروز بدون آگاهی ازاین اصول کسی درفلسفه نمی‌تواندنظرمحققانه داشته باشد ،وناچار فهمش کوتاه خواهد بود .

احاطهٔ کامل براین اصول موکول برآگاهی تام از شعب مختلف علوم طبیعی است ، وما دراینجا نمی‌توانیم وارد در جزئیات ومبانی و مبادی آن اصول شویم ، و استدلال کنیم و شاهد و بینه بیاوریم ، و ناچاریم فقط کلیاتی از آنها به دست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما

کسی باشد که به درستی وارد علوم جدید نباشد، یکسره ازاین‌حقایق بیخبر نماند .

پیش ازاینها و مخصوصاً در مقدمهٔ بیان رأی داروین بعضی از اصول وکلیات مهم‌علوم جدید راگوشزد نموده‌ایم، در تتمیم‌آن‌بیانات گوئیم یکرشته از معلوماتی‌که در طبیعیات به دست‌آمده ، و موضوع فنی جداگانه‌که آن را عالم شیمی می‌گویند گردیده است راجــع به احوال اجسام است ازجهت مفرد ومرکب بودن ، وتجزیه و ترکیب یافتن. محققانی‌که این‌فن‌را روبه‌کمال برده‌اند بسیارند، معروفترین آنها « لاووازیه » (۱) فرانسوی است‌کـه در نیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم می‌زیست ، و او این فن را وارد مرحلهٔ ریاضی کرد، یعنی در آثار شیمیائی حساب وانـدازه‌گیری را به‌کار آورد ، وامروز عقیدهٔ علما براینست‌که : معلوم حقیقی‌آنست‌که به‌شماره ومحاسبه درآیدو کیفیت به‌کمیت تعبیر شود. در نتیجهٔ تحقیقات لاووازیه و دانشمندان دیگر که پیش از اویاپس ازاودراین فن‌کوشیده اند . معلوماتی حاصل‌شده که بعضی ازاصول مهم آنها را گوشزد می‌کنیم پس گــوئیم : آب و خاك وبادوآتش‌که پیشینیان‌آنها را عنصریعنی جسم مقررمی‌دانستند وعناصر را منحصر به این چهارمی‌پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش جسم خاصی نیست، هرجسمی‌که به درجــهٔ‌کافی ازگــرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است‌که در حال طبیعی و جداگانه هرکدام به صورت بخارند، وخواص متمایز دارند، وچون به میزان معینی با هم مرکب وممزوج شدند آب مــی‌شوند ، چنانکه مصنوعی هم می‌توانیم از آن دوجسم‌آب‌بسازیم . هوامخلوطی است از دوبخار‌که به خوبی می‌توان ازهم جدا کرد ، و آن دونیزاز اجسام مفرد می‌باشند ، ویکی ازآنها همانست‌که درآب هست و آن را اکسیژن (۳) می‌نامند .خاك هم جسم خاصی‌نیست بلکه ازترکیب

---

(۱) Lavoisier

(۲) خودگرمی را هم بیان خواهیم کردکه چیست .

(۳) Oxygène

یا اختلاط (۱) اجسام بسیار به وجود آمده است، وعناصر یعنی اجسامی که مفردند واز اجسام دیگر ساخته نشده اند، نه چهار بلکه آنچه تاکنون یافته‌ایم نزدیك به صدمی‌باشند که بعضی از آنها درحال طبیعی بخارند، وبعضی مایع وبعضی جامدند وهمهٔ آنها دردرجات مختلف از گرما باین هر سه حالت می‌توانند در آیند چنانکه آب از گرما بخارمی‌شود، وازسرما یخ من‌بندد، یعنی منجمد میگردد. و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست، واگرهوا نباشد احتراق واقع نمی‌شود وحرارتی که از سوختن جسم برمی‌آید نتیجهٔ همان ترکیب است، چراکه مرکب شدن غالب اجسام بایکدیگر احداث حرارت می کند، اگر این ترکیب به شدت واقع شود، حرارت قوی است و به بدن محسوس می‌گردد، واگر ضعیف باشد به بدن محسوس نمی‌گردد. واما به وجه دیگر می‌توان محسوسش کرد. وعجب تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان، و حیوان هم نتیجهٔ احتراق موادبدن است که همواره تا جان دربدن هست مشغول سوختن می‌باشند، وتنفس که جز داخل شدن هوا دربدن چیزی نیست، برای همین است و بنابراین نفس کشیدن وزندگی همانا سوختن دائمی بدن است، و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است وخوراك برای همین است که به وسیلهٔ غذا بدل مایتحلل به بدن برسد، یعنی آنچه از بدن به سبب احتراق دائمی تحلیل می‌رود جایش بیاید، و در ضمن این احتراق حرارت تولید می‌شود، و حرارت مایهٔ زندگی است چنانکه بعدخواهیم دید.

واز نتایج مهم که درضمن این جستجوهای علمای شیمی‌مخصوصاً لاووازیه حاصل شد، این بودکه، این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمیشود به تجربه وشهود و به موجب حساب و اندازه‌ثابت ومسلم گردید، چه درهزاران تجزیه وترکیب که به تجربه

---

(۱) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شودکه باآن هر دو متفاوت‌باشد، اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها را ازهم به‌آسانی جداکرد.

عمل کرده اند به وسیلهٔ ترازوی بسیار حساس ومحاسبهٔ دقیق معلـوم شده است که نه ذره‌ای براجزائی که تجزیه و ترکیب می‌یابندافزوده می‌شود ، ونه ذره ای می‌کاهد (۱) .

وازنتایج بسیار مهم که به سبب تـرقی علم شیمی جدید عایـد گردید اینست که : رأی ذیمقراطیس دربارهٔ ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست ، به این نحو که مسلم گردید کـه جسم در تجزیه و تقسیم به جائی می‌رسد که ازآن خردتر نمی‌شود و آن جسم خرد را ذره (۲) نامیده اند ، ولی آن ذره هم باز تقسیم می‌شود به اجزائی که اگر جسم مفرد باشد آن اجزاء متشابهند، واگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است ، ودرهرحال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی‌پذیرد ، و از این رو آنها را اجزاء لایتجزی (۳) مـی‌گویند ، ولیکن این اجزاء باز جسمند وابعاد دارند، و به وهم و فرض قابل تقسیمند ،ولی تقسیم در آنها واقع نمی‌شود (٤) و امروز ترقی علم شیمی وتکمیل آلات وادوات به جائی رسیده که شمارهٔ ذرات و اجزاء لایتجزی رادر مقدارمعینی ازماده به تقریب معلوم می‌کنند ، وابعاد آنها را اندازه می‌گیرید .

ازاین گذشته به نظرمی‌آید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان براینست که : از اجزاء خرد مرکب بـاشند ، چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است ، هر چندکه نسبت به ذرات و اجزاء لایتجـزی بسیـار درشت

---

(۱) در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که به این اصل خلل رسانیده است ، و شرح آن مناسب این مقام نیست .

(۲) Molécule   (۳) Atomes

(٤) اخیراً معلوم شده است که اجزاء لایتجـزی هم مـرکب از اجزاء خردتری هستند ،که آن اجزاء ازنوع اجسامی که ما مشاهده می‌کنیم نیستند ،وشرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید به ترتیب تاریخی پیش بیائیم .

می‌باشند، چنانکه با ذره بین دیده می‌شوند، وهریك از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همهٔ کوچکی تقسیم می‌شوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل می‌نمایند ، و نیز تغذیه می‌کنند ، و نمو می‌یابند ، و سر انجام از این عمل باز می‌مانند و بیجان می‌شوند یعنی می‌میرند .



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سدهٔ نوزدهم به دست آمده و مربوط به علوم طبیعی است ، اصل بقای نیرو یا کار مایه است ، و این فقره قدری توضیح لازم دارد .

توضیح آنکه چون به نظر تأمل بنگریم با تجارب علمی که از دیرگاهی کرده ایم می‌بینیم جهان طبیعت جز جسم وعوارض جسم چیزی نیست ، یعنی بهرچه برمیخوریم یا جسم است یا عوارضی‌است که در جسم روی می‌دهد . جسم را که ماده هم می‌گوئیم ؛ دیدیم که ازذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است ، اما عوارض ماده که گوناگون است آنهارا هم چون درست بنگریم می‌بینیم همه حرکاتی هستندکه درماده واقع می‌شوند ، خواه پاره های بزرگ و درشت از ماده باشد ، خواه پاره های خرد و کوچك حتی ذرات و اجزای لایتجزی ، ومقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است ، نه‌مطلق تغیر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند ، یا به عبارت دیگر ، همهٔ حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی ووضعی ؛ همانا همه حرکات مکانی هستندکه یا در پاره های درشت از جسم واقع می‌شوند یا در ذره ها ، یا در اجزای لایتجزی .

از آنطرف می‌دانیم که حرکت محرك می‌خواهد ، زیرا که جسم به خودی خود از سکون به حرکت و ازحرکت به سکون نمی‌آید، و این مسئله مسلم است که جسم اگرساکن باشد تا وقتی که محرکی در او عمل نکند بر سکون باقی است ، و اگر متحرك باشد تا مانعی برای حرکتش پیش نیاید، همان حرکت راکه داشت مداومت می‌دهد. آنچه جسم را ازحرکت به سکون و از سکون به حرکت بیاورد

قوة (۱) می‌خوانیم و مقداری از حرکت را که در مقداری از ماده واقع می‌شود کار (۲) می‌گوئیم. مثلاً اگر کسی یك جسم یك منی را یك متر بلند کند یا یك جسم یك منی را دو متر بلند کند، دو برابر اول کار کرده است و اگر یك جسم دو منی را دو متر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است، و هم چنین کسی که کاری به این معنی که گفتیم انجام می‌دهد، البته باید قدرتی بر آن کار داشته باشد، یعنی باید مایه ای در وجودش باشد که بتواند چنان کاری را صورت بدهد. این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است «کارمایه» (۳) می‌نامیم و می‌دانیم که وجود کارمایه تنها در بدن مردم نیست، جانوران هم کارمایه دارند چنانکه اسب و گاو را مثلاً برای صورت دادن این نوع کار به خدمت می‌گیریم، علاوه بر این در آلات و ادوات و ماشینها هم کارمایه احداث می‌کنیم، و همهٔ نتایجی که از ماشینها در صنایع مختلف می‌گیریم به واسطهٔ کارمایه ایست که در آنها احداث می‌شود.

هر کارمایه و نیروئی که کاری را انجام می‌دهد ناشی از یکی از قوای طبیعت است، زیرا در طبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجود کارمایه میشود، و آن قوا آنچه تا کنون دریافته‌ایم، یکی قوهٔ ثقل یعنی همان جاذبه است که در ماده هست، که سبب میشود که اجسام به سوی زمین سقوط می‌کنند، و یکدیگر را جذب می‌نمایند. دیگر حرارت است که میدانیم که اسبب حرکت می‌شود، چنانکه حرکت اتومبیل و ماکونهای راه آهن و چرخها و ادوات کارخانه‌ها به سبب حرارتی است که در نتیجه سوختن آنها تولید می‌کنیم. دیگر الکتریسیته یا قوهٔ کهربائی یعنی قوهٔ برق است، و دیگر قوهٔ مغناطیس یا آهن‌ربائی است، و حتی نور یعنی روشنائی هم احداث کارمایه می‌کند، چنانکه تأثیرش در عمل عکاسی نمایان است.

---

(۱) Force (۲) Travail

(۳) کارمایه لفظی است که این جانب برای ترجمهٔ énergie جعل کرده‌ام.

پس معلوم شد که درطبیعت انباری از کارمایه‌ها است که صورتهای گوناگون دارد، ونتیجهٔ همهٔ این کار مایه‌ها بالمآل اینست که، مقداری ازماده مقداری حرکت می‌یابد.

اینها مقدمه‌ای بود برای اینکه برسیم به‌فهم معنی‌آن عبارت که گفتیم، درنیمه اول سدهٔ نوزدهم علمای طبیعی پی‌بردند به اصل‌بقای کارمایه به این بیان، اولا مشاهده شد که کار مایه‌ها همه بـه یکدیگر تبدیل می‌شوند، یعنی می‌توانیم کار مایهٔ آهن ربائی (مغناطیس) را تبدیل به‌کار مایه‌کهربائی (الکتریسیته) کنیم، واین هردو تبدیل به حرارت ونور می‌شوند، وهمهٔ اینها در ماده احداث حرکت می‌کنند، وبرعکس می‌بینیم حرکت تبدیل به حرارت می‌شود واین هردومبدل به قوهٔ‌آهن ربائی یاکهربائی یانورمی‌گردند، چنانکه نورچراغهای الکتریك که خانه ها و کوچه های مـا را روشن می‌کنند نتیجهٔ قوهٔ الکتریسیته است که در کار خانهٔ چراغ برق احداث شده، و آن قوهٔ الکتریسیته هم خود از حرارتی که درآن کارخانه احـداث می‌کنند فراهم آمده، که آن حرارت نیز خود از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است، و نیرو و کار مایهٔ بدن انسان وحیوانهم ازحرارت غریزی‌است که‌آن‌خوداز سوختن‌موادبدن حادث می‌گردد، وذغال که می‌سوزانیم وبا آن‌تولید حرارت می‌کنیم چیزی نیست جزشاخ وبرگ درختها و شاخ و برگ درختهـا هم از تجزیه وترکیب مواد خاك وآب وهواست، که آن تجزیه وترکیب در اثر حرارت ونور خورشید واقع شده است، وعجب تر اینکه، همین چیزی کـه حرارت می‌گوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم، و این مسئله به ثبوت رسیده است که، همهٔ ذرات اجسام دائماً درحال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف ومخل جاذبه‌است یعنی ازیك طرف در ذرات جسم قوهٔ جاذبه هست که می‌خواهد آنهـا را بچسباند، واز طرف دیگر یك حرکت سریعی درآن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور می‌کند، و همین حرکت ذرات جسم است که چون به بـدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد، در قوهٔ مدرکهٔ انسان به صورت حس گرمی درمی‌آید، وهرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدید تر است،

وبنابراین گرمی وسردی عرض خاصی نیست ، ودو چیزهم نیست یك چیز است که همان حرکت ذرات باشد، هرگاه سریع باشد گرمی است، وچون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست می‌دهد، و اینکه می‌بینیم حرارت سبب حرکت جسم می‌شود ازآنست که ، حرارت خود جز حرکت چیزی نیست ، عصب لامسهٔ ما ازاین کیفیت حرارت درك می‌کند اما درواقع حرکت است ، چنانکه صوت ونور نیزهمین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که درگوش داخل می‌شود، ونور حرکت سریعتری از ذرات اجسام است که وارد چشم می‌شود ، اما اعصاب سامعه وباصرهٔ ما از آن حرکات ادراك آواز و روشنائی می‌کنند؛ واین معمائی است که هنوزحل نشده است که حرکت جسم چون به یك اندازه ازسرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراك آواز یا گرمی یاروشنائی می‌کند .

درهرحال ازاین معلومات که روشن می‌گردد ، که کار مایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه به یکدیگر متبدل می‌شوند ؛ نتیجه می‌گیریم که می‌توانیم حکم کنیم به اینکه ، در جهان کارمایه یکی است ،که صورتهای مختلف می‌گیرد وبت عیار هرلحظه به‌شکلی درمی‌آید .

ثانیاً توجه حاصل شد به اینکه ، کارمایه در این تغیروتبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است ، وکم وزیاد نمی‌شود یعنی مقدارمعینی ازحرارت مثلا تبدیل به مقدار معینی ازقوهٔ کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) می‌شود ، وممکن نیست که ازآن مقدار معین تخلف کند ، وبه‌عبارت‌دیگر: کارمایه تبدیل می‌یابد و هیچ جزئی ازآن معدوم نمی‌شود وبرعکس هیچکسی نمی‌تواندکار- مایهٔ جدیدی ایجادکند ، وتنها کاری که ازما ساخته است اینست که ، یك کار مایه را به‌کار مایهٔ دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان اجمالی از آنچه آن را اصل بقای نیرو یا کارمایه نامیده اند ، و معلوماتی که به آنها اشاره کردیم ، در نتیجهٔ کنجکاویهای دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس وآلمان به دست آمده ، ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان

آلمان است « ربرت مایر » (۱) نام‌که در۱۸۱٤ به‌دنیا آمده و در ۱۸۷٤ درگذشته است .

فعلا در اینجا به این اندازه از اصول کلی علـوم طبیعی اکتفا می‌کنیم وباز می‌رویم وبه دنبال سیر حکمت در اروپا وبیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا واگر حاجت شد باز مطالبی‌را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود .

---

(۱) Robert Mayer

فصل پنجم

حکمای آلمان

فلسفهٔ مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشتهٔ این کتاب ملاحظه فرمودید ، در نیمهٔ نخستین از سدهٔ نوزدهم دوفلسفهٔ بزرگ دراروپا ظهور کرد ؛

اول فلسفهٔ «رمانتیك» (۱) که‌بنیادکنندگانش آلمانی، واشخاص برجستهٔ آنان « فیخته » و « شلینگ » و « هگل » و « شوپنهاور » می‌باشند ، و آنها هریك به وجهی « وحدتی» (۲) بوده‌اند ، امـا وحدتی «معنوی» یا «روحی» (۳) که «علم» یعنی‌صورت ذهنی ومعقول را اصل حقیقت می دانستند ، وبنیاد فلسفهٔ خودرا براین اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفهٔ «تحققی» (٤) که مؤسس آن اگوست‌کنت فرانسوی بوده ودرواقع مجموع نتایج حاصله ازعلوم تحققی‌است؛ باخصوصیاتی که پیش‌ازین به طور اختصار بیان‌کرده‌ایم .

این هردو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی‌پیداکرد ، و در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم نیز دانشمندانی بودندکه بعضی به‌این فلسفه وبعضی به‌آن گرویده بودند ، ولیکن دراین دوره درانگلستان فلسفهٔ‌بزرگ

---

(۱) Philosophie romantique یا Romantisme
(۲) Moniste (۳) Spiritualisme
(٤) Positivisme

سومی ظاهرشدکه، درعین‌اینکه اصول فلسفهٔ تحققی‌را پیروی‌می‌کرد، خصوصیتی هم داشت. وآن مذهب «تحول تکاملی» بود که (۱) بیان اجمالی ازآن نیز نمودیم.

درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم وبعد ازآن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد، که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد، اینك باید اجمالی از احوال فلسفهٔ این دوره را درآلمان بیان‌کنیم.

از نیمهٔ سدهٔ نوزدهم به بعد در آلمان نسبت به فلسفهٔ رمانتیك مخالفتی پدیدار شد و آن را پر از خیال‌اندازی شمردند، ودر مقابل‌آن مذهب «وحدانی مادی» (۲) را پیش کشیدند یعنی این‌که همهٔ امـور را به ماده وجسمانیات و خواص جسمانی منسب وتوجیه‌کنند، ومبانی روحی وباطنی را یکسره کنار بگذارند. تا آنجاکه بعضی ازاهل این‌طریقه فکرو تعقل را نتیجهٔ عمل مغز دانستند و گفتند، دماغ انسان فکر را می‌سازد چنانکه کبد صفرا را می پرورد، و ماشین بخار حرکت را احداث می کند. این جماعت نیروی مـادی را به جای روح و نفس گذاشتند و گمان بردند با آن اندازه معلوماتی‌که آن زمان از ماده وخواص آن داشتند همهٔ مسائل حـل می‌شود و فلسفهٔ تمامی ساخته می آید.

ترقیاتی که درسدهٔ هیجدهم ونوزدهم درعلـوم طبیعی روی داد، و معلومات تازهٔ دلپذیری‌که در طبیعیات به دست آمـدکه به واسطهٔ آنها بسیاری از امور جهان به خواص ماده منتسب وموجه شد، در حالیکه سابق برآن امور مزبور مرموز ومکتوم بود، وغالباً مجبور بودند به علل باطنی وسری منتسب‌کنند، این عقیدهٔ مادی را برای بعضی از اهل علم پیش‌آورد. وشایدکه بسیاری ازکسانی‌که به بحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل به این عقیده بودند، اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه براین اساس صالح نمی‌دانستند و حق اینست‌که، بامایهٔ علمی‌آن زمـان وحتی با معلومات فراوانتری

---

(۱) Evolutionisme یا Transformisme

(۲) Matérialisme

که امروز از امور طبیعی داریم ، فلسفهٔ مادی ساختن و آن را بنیاد عقاید ومعرفت حقایق قرار دادن ، از احتیاط دور است وکسانی که این‌دلیری را کرده‌اند معدودند . ازچندتنی که دراین مسلك راسخ‌تر بوده وتحقیقات خود را عالمانه بیان کرده‌اند واکثر از آلمانیانند ، یکی که بیشتر طرف توجه می‌باشد «هکل» (۱) نام‌دارد واو درعلوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده ، و از کسانی است که رأی داروین را به جد پشتیبانی کرده ، و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است ، وبااینهمه خواسته است نتایج اخلاقی و دیانتی نیز از آن بگیرد .

فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند ، و در مسالك دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یادکرد . از آنجمله ، یکی است که « فخنر » (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد و شش سال زیسته و در ۱۸۸۷ در گذشت . پزشك و استاد علوم طبیعی بود ، اما ضعف چشم او را از زحمات علمی باز - داشت ، پس به تفکر در حقایق فلسفی پرداخت . تصانیف چند دارد که از جمله ، یکی از آثار فلسفی مهم خود را « زند اوستا » نامیده است ، و نگارشهای او روشن وشیرین و دلچسب وپراز ذوق و حال است .

فخنر صریحاً و کاملا وحدتی روحی است ، و همهٔ موجودات را دارای روح می‌داند وارواح جزئی را اجزاء یك روح‌کلی می‌خواند ، کرهٔ زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس‌می‌پندارد می‌گوید، ازکجاکه فرشتگان آسمان همین کرات نباشند ؟ در هر حال فخنر وحدت وجودی است، ومشربش نزدیك به‌فلوطین واسپینوزا وعرفای

---

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این به گاف فارسی است واو به‌کاف عربی .
(۲) Fechner

مشرق زمین است ، ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبهٔ علمیت بیشتر دارد و به شیوهٔ تصورات فیلسوفان رمانتیك نیست . روح و جسم را دو جنبه از یك حقیقت می‌داند. روح جنبهٔ درونی حق است ، وجسم جنبهٔ بیرونی او است و در مقام تشبیه می‌گوید ، روح وجسم مانند تحدب وتقعر دایره است که چون ازدرون بنگری مقعر است ، واز بیرون محدب می‌نماید .

اگرچه این عقاید وبیانات فخنر خود بسی قابل توجه است، ولیکن آنچه بیشتر درعالم علم ازاو به یادگار مانده نظری است که اظهار داشته است که، چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته‌ایم که کارمایه (۱) درجهان یکی است ، وکم وبیش نمی‌شود وفقط به شکلهای مختلف درمی‌آید ، وچون در می‌یابیم که اعمال روحی و تعقلی هم نحوی از ظهور وتجلی کار مایه است ، پس می‌توانیم معتقد شویم که مابین کار- مایهٔ عقلی و کارمایهٔ جسمانی هم معادله‌ای هست که اگر تحقیق و آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده‌ایم که چه مقدار حرارت متبدل بچه اندازه حرکت وکار می‌شود، همان قسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کارمایهٔ جسمانی متحول به کارمایهٔ عقلی می‌گردد وبه عکس . واین توجه فخنر مقدمهٔ تأسیس یك رشته از علوم طبیعی می‌باشد که به لفظی نامیده شده (۲) که می‌توان طبیعی روحی یا علم ربط جسم و روح ترجمه کرد . و در واقع شعبه‌ای از روانشناسی آزمایشی است (۳) وراه باز می‌کند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب وقواعد ریاضی درآورند .

فخنر تحقیقات مفصل در این زمینه‌ها در علم و حکمت دارد ، که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان دقت ومطالعه است .

Psycho-Physique (۲) Energie(۱)

Psychologie expérimentale (۳)

لتسه

«هرمان‌لتسه» (۱) در۱۸۱۷ به دنیا آمد ، پزشکی وعلوم‌طبیعی آموخت ودراین فنون ونیز در فلسفه بـه استادی پـذیـرفته شد ، زندگانیش بی‌سر وصدا وسراسروقف مطالعات علمی بود ، وچون از آن مطالعات خسته می‌شد به صنعت وادب می‌پرداخت ، شصت وچهار سال روزگار گذرانید ودر۱۸۸۱ درگذشت .

لتسه برحکمای رمانتیك اعتراض داشت که ، دستگاه طبیعت را منظورنظر نداشته‌اند ، وبرفلاسفهٔ مادی ایراد می‌کردکه تنها صورت وقشر وجود را منظورمی‌دارند ، واوخودمعتقد است که ، این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد . شك نیست کـه عـالم حقیقتی‌دارد معنوی ومعقول‌که همه برای اواست ، واز پی‌آن حقیقت باید بود اماآن باطن را در امور ظاهر می‌توان جست و روح را در جسم می‌توان یافت .

نسبت‌به جهان وامورطبیعی نظرلتسه را می‌توان به این عبارت خلاصه کرد که ، اشیاء عالم را ما متکثر می‌یابیم ، ولیکن می‌بینیم بر یکدیگر تأثیر وفعل وانفعال دارند از این رو درمی‌یابیم که آن اشیاء از یکدیگر مستقل نیستند ، زیراکه تأثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگرمعنی ندارد . پس اشیاء ازیکدیگرمستقل وجدا نیستند، وبا هم ربطی معنوی دارند . به عبارت دیگر، آنچه می‌بینیم احوال مختلف یك وجود اصیل است کـه بر همهٔ اشیاء محیط و مبدأ کـل می‌باشد .

عقیده‌ای راکه علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی می‌باشند ، لتسه با عقیدهٔ لایبنیتس در باب جوهر فرد ترکیب می‌کند ووفق می‌دهد به این وجه کـه قائل به وجـود اجزای لایتجزی هست ، وآنها را مراکز نیرو می‌داند ومعتقد است که دارای ابعاد نیستند ، زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس

---

(۱) Hermann Lotze

نتیجهٔ فعل وانفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می‌باشد ، به عبارت دیگر ، اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلهائی هستندکه وجـود حقیقی اصیل نامتناهی عملش درآنها صورت می‌پذیرد .

بهرجهت جهان مادی وعلم ما برآن تنها علم به روابط و نسبت اجزاء است با یکدیگر ، وفقط صورت ظاهر را به ما می‌نماید . اگر بخواهیم به باطن پی‌ببریم چاره نداریم جز اینکه بـه درون وجـود خودمان بازگردیم واز امر باطن و حقیقت هیچ وسیلهٔ ادراك و علم نداریم ، مگر اینکه قیاس به نفس بکنیم وچون چنین‌کردیم ، می‌بینیم ناچاریم‌کلیهٔ جهان را جاندار بـدانیم . وجـود بیجان معنی ندارد جزاینکه جانداری موجودات درمراتب ودرجات مختلف است ولیکن یك حقیقت و یك وجود اصلی بر همهٔ موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل وانفعال اجزاء بر یکدیگر است ، و بـه اوکثرت به‌وحدت منتهی می‌شود چون حقیقت را جزوواحد نمی‌تـوان تصور و تعقل‌کرد، ولیکن اینکه وحدت چگونه به صورت کثرت درمـی‌آید نمی‌دانیم وعقل از فهم‌آن عاجز است ، واین مقدار را هم بیشتر به ذوق درمی‌یابیم تا به عقل .

لتسه آن اصل کامـل را متشخص میدانـد ، و شخصیت مطلق می‌نامد وشخصیت اشخاص‌دیگرپرتوضعیف ناقصی ازآن شخصیت است که در وجود های محدودواقع شده است ، و استقلال افراد به واسطهٔ آن شخصیت است‌که لازمهٔ آن می‌باشد .

هارتمان (۱)

این دانشمندکه ولادتش در ١٨٤٦ و وفـاتش در١٩٠٦ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیـار کـرد ، در اهمیت اراده و بدبینی نسبت به امر زندگانی وتصرفی درآن نمود به این وجه که: شوپنهاور اراده را اصل‌دانست ، وعلم را فرع وخادم اراده پنداشت، ولی هارتمان به هگل نزدیك شد ازآن روکه علم‌را فرع وتابع‌اراده قرار نداد ، وآن دورا درعرض یکدیگر دانست و اصل وجـود را

(۱) Edouard von Hartmann

مجموع این دو پنداشت ، و آن اصل را « بی‌خود » (۱) نامید که هم اصل حقیقت انسان است ، و هم اصل حقیقت جهان و مراد از « بی خود » آنست که از خود آگاه نیست ، و توضیح این سخن را چنین می‌توان کرد که چون دراحوال موجودات تأمل‌می‌کنیم‌می‌بینیم، اکثر اعمال اصلی ومهم ازآنها در حال بیخودی صادر میشود ، یعنی آنکه عمل را می‌کنند یا اصلاقوهٔ‌آگاهی از خود (یعنی بر نفس‌خود) ندارد ، (مانندگیاه وبعضی از جانوران) یا اگر داردآن اعمال بدون التفات و رویه و اراده‌که مستلزم آگاهی از خود است،صورت می‌گیرد ازروی طبع وفطرت ، مانند اعمالی‌که ازجانوران سرمیزند درساختن لانه و آشیانه وفراهم کردن آذوقه ، وهمهٔ اعمال بدن جانوران ازقبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروغ‌آنها که ادراك و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است . پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ، ولیکن از این سخن مقصود این نیست‌که شعور وعقل و قوهٔ‌آگاهی از خود یعنی ادراك نفس حقیقت ندارد ، یا ناچیز است بلکه غرض اینست‌که ، آن اصل فوق این‌قسم ادراك و شعور است ، و شعور وادراك نفس وعقل ما ازآن ناشی میشود ، حتی اینکه ازطبع و فطرت یعنی از آن امر بیخود آثاری بروز می‌کندکه عقل و ادراك از مثل آن عاجز است ، ازقبیل‌صنایع وهنرهای شگفت آوری‌که از انسان وبعضی جانوران دیده میشودکه منشأ آنها عقل وشعور نیست ، پس میتوان‌گفت ، اصل وجود که آن را به دلیل فوق بیخود خواندیم حقیقتی است‌که ادراك واراده درآن به حال‌کمون است ، و در آن حال مجرد است و کامل است ، همین که نقص عارض اوشد ادراك از اراده جدا ومتمایز می‌گردد، و در این شور و حرکت اراده (نفس به قول عرفا) برادراك غالب‌می‌شود وفساد هائی‌که در دنیا می‌بینیم و دربیان فلسفهٔ شوپنهاور اشاره کردیم بروز می‌کند ، وچارهٔ این عیب آنست‌که عقل و ادراك را با اراده به جنگ بیندازیم ، تا منتهی به نیستی وفنا یعنی آرامش‌شود،

---

(۱) L’inconscient

وحالت بیخودی اصلی بازگردد و تا جهان به آن مرتبه از سعـادت نرسیده استما افرادمردم به جای اینکه‌دنبال‌سعادت وخوشی‌خودکه امری موهوم است باشیم ، باید در ترقی نوع وجماعت بکوشیم ، و اگر هم خوشی وسعادت برای افراد باشد دراینست‌که ازخودبگذرند وبه فکر دیگران باشند .

لفظی راکه در این فصل «بیخود» ترجمه‌کردیم «ناخودآگاه» نیز می‌توان‌گفت ، و درفصول آینده باز به این اصطلاح بر خواهیم خورد .



دانشمندان آلمانی‌که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند ، وبه نکات لطیف دلپذیر برخورده‌اند ، ولیکن روی همرفته کلیات تحقیقاتشان به اصول‌عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این به آنها اشاره‌کرده ایم برمی‌گردد،که یك یا چند اصل ازآنها راگرفته و مورد مطالعه ساخته ، و شاخ وبرگ برآن قرار داده یا به تعبیرات دیگر درآورده اند ، والبته آگاهی از آنها بـرای وسعت نظر سودمند است ، ولیکن این مختصر گنجـایش شرح آنهـا را ندارد .

یکی ازدانشمندان‌آلمانی این‌دوره‌که به سکوت‌گذاشتن نام او روا نیست « ویلهلم وونت » (۱) است (۱۸۳۲تا ۱۹۲۱)که احاطهٔ عجیبی در رشته های بسیار از علوم و فنون داشته ، و در فلسفه نیز نظریات قابل‌توجه اظهار نموده ، ودرروانشناسی آزمایشی دنبالهٔ کار فخنررا گرفته واز مؤسسان مهم این فن‌به شمار رفته است .

اینك این فصل‌را به‌بیان اجمالی‌از فلسفهٔ «نیچه» (۲) که نغمهٔ تازه‌ایست وغوغا برپا کرده است پایان می‌دهیم .

نیچـه

نیچه‌درسال۱۸٤٤ به‌دنیاآمد خانوادهٔ پدرومادرش همه‌کشیشان

---

(۱) Wilhelm Wundt

(۲) Friedrich Nietzsche

بروتستان بودند ، و او را به تحصیل الهیات گذاشتند ، اما او از الهیات بلکه از مسیحیت رو گردان شد . در زبان یونانی و علوم ادبی تبحر یافت ودر دانشگاه بال شهر معتبر سویس اورا به استادی پذیرفتند . درجوانی مرید شوپنهاور حکیم ورفیق واگنرمعروف‌بود، که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش‌از آن‌هردو مرد بزرگ برگشت ، وازاکثر دوستانش برید وبا آنان مخالفت کرد . آلمانیان را کم فرهنگ تشخیص داده و جنگهای «بیزمارك» راه‌مخل ترقی‌فرهنگ آلمان می‌یافت وآرزومند بودکه بتواند فرهنگ را درمیهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد وناچار ازمعلمی دست‌کشید ، سپس ده‌سال با بیماری کشمکش کرد وتصانیف مهمش‌نیزدرهمین دوره‌ظاهر گردید، سرانجام درچهل وپنج سالگی‌جنونش آشکار شد ویازده سال‌هم به‌این حال باقی‌ماند ودرسال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد ، ولیکن ازهمه نامی‌ترکه خود او نیزآن را حاوی‌کل فلسفهٔ‌خویش می‌دانست‌کتابی است به‌این عنوان، «زردشت چنین‌می‌گفت» زیراکه اغراض خویش‌را به‌صورت افسانه‌ای درآورده است‌که موضوعش زردشت است ، وسخنان خودرا از زبان او می‌گوید . (۱) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده ، به این نام

(۱) بهیچوجه نباید تصورکردکه مندرجات این‌کتاب شباهتی‌به تعلیمات حقیقی زردشت داشته‌باشد، مقصود اززردشت اینجادرواقع خود نیچه است ، اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده به سبب‌آنست‌که ؛ معتقد بوده است‌که ایرانیان نخستین قومی‌بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی‌را دانسته‌اند ، پس پیغمبر ایرانی‌را نمایندهٔ افکار خودقلم داده‌است ، ونیزبه سبب اینکه ایرانیان عقیده‌داشته‌اند که مدار امرعالم برادوار است ، وهردور هزار ساله قائدی دارد در واقع نیچه ماننداباطاهر می‌گوید: بهر الفی الف قدی برآید-من آن سروم که درالف آمدستم ونیچه معتقد به‌ادوار است .

است ، « خواست توانائی» . (۱) در این هر دو کتاب مطالب را به عبارات بریده و به صورت کلمات قصار نامرتب وتعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از این رو آنچه را فلسفهٔ نیچه باید گفت به دشواری به بیان علمی درمی‌آید .

محققان تردید کرده‌اند که نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم ؛ زیرا که سخنش نثراست (۲) اما پراز شورو مستی وتخیل شاعرانه‌و تعبیرات کنایه آمیزاست ، وسجع وجناس وصنایع بدیعی‌هم به‌کاربرده ومخصوصاً اغراق ومبالغه را به کمال رسانیده است ، چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه به کلمات ارباب ادیان و به شیوهٔ بعضی از کتب آسمانی است ، اما مطالبی که درآن سخن می‌گوید از موضوعات فلسفه وحکمت عملی می‌باشد ، ومنظورش تغییرافکار واحوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است ، ازاین رو نه حکیمی تمام است ونه از شعرا بشمار می‌رود . ازاین گذشته افکارش برحسب ظاهر با عقاید همهٔ دانشمندان مخالف است ، چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همهٔ مبانی اخلاقی وحکمتی که نزدهمه کس مسلم است سخن بگوید ، واگرهم اکنون یاپیش ازین کسانی بوده یا باشند که به‌بعضی ازاصول عقاید او معتقد باشند با لحنی که او بیان کرده‌موافق نیستند، به‌علاوه‌احوال واخلاقی که پیشنهاد می‌کند و باکمال حدت وحرارت پشتیبانی می نماید ، بااخلاق شخصی اوبکلی‌منافی است .

همهٔ دانشمندان دنیا خودپرستی را مذموم و غیرپرستی وشفقت را مستحسن شمرده‌اند ، نیچه به خلاف همه خود پرستی را حق دانسته، وشفقت را ضعف نفس وعیب پنداشته است . عقیدهٔ شوپنهاور راکه می‌گفت اصل در جهان خواست هستی است ، تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بد است بااومخالف شده ومی‌گوید ، وجود طالب هستی است ، وباید باشد و همین خوب است . و خواست هستی

---

willezur macht (۱)

(۲) نیچه شعرهم گفته است اماآثارش به نثراست .

در واقع خواست توانائـــی است . از رأی داروین نیچه کوشش در بقا را پذیرفته ، وآن را به معنی تنازع گرفته وآنچه را دیگران نتیجۀ فاسد رأی داروین شمرده‌اند ، اودرست پنداشته‌که افراد باید با یکدیگر درکشمکش باشند وتحصیل . توانائی‌کنند تا غلبه یابند. عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده ومدار امر دنیا را برصلاح حال عامه قرار داده‌اند ؛ نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذیحق شمرده است وبس . بنیاد فکر نیچه اینست که ؛ شخص باید هــر چه بیشتر توانا شود وزندگانیش پرحدت وخوشتر و«من» یعنی‌نفسش شکفته‌تر ونیرومندتر ، واز تمایلات و تقاضاهای نفس بــرخوردارتر باشد . بحث دراینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است؟ وحقیقت‌آن چیست؟ بیهوده است ، کسی نمی‌تواندآن را دریابد بعضی‌می‌گویند« بهترآن بودکه به دنیا نیائیم ، شاید چنین باشد نمی‌دانم ، اما می‌دانم کــه خوب یا بد به دنیاآمده‌ام وباید از دنیا متمتع شوم ، وهر چه بیشتر بهتر . پس‌آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگرچه‌قساوت وبیرحمی ومکر وفریب وجنگ وجدال باشد خــوب است ، و آنچه مزاحم ومخالف این غرض است اگرچه راستی ومهربانی و فضیلت و تقوی باشد بد است .

بنا بر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی بــز خلاف آنچه دیگران انکاشته‌اند می‌پندارد، ونکارش‌هایش یك نیمه برای خرابه کردن بنای اخلاقی پیشینیان است ویك نیمه برای پیشنهاد کــردن آنچه باید مطلوب باشد ومستحسن شمرده شود.

نیچه می‌گوید ، این سخن باطل است‌که مردم وقبایل وملل در حقوق یکسانند ، واین عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است ، مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان وخواجگان ، و یکی زیر-دستان وبندگان ، واصالت و شرف متعلق به زبردستان است و آنها غایت وجودند ، وزیردستان‌آلت و وسیلۀ اجــرای اغــراض ایشان می‌باشند، ترقی دنیا وبسط زندگانی انسان به وسیلۀ بزرگان وزبر-

دستان صورت می‌پذیرد که معدودند، و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند. هیئت اجتماعیه ومدنیت برای پیشرفت کار آن طبقهٔ شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زیردستانند. زبردستان ونیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر به وجودآیند، وانسان در مدارج صعود وترقی قدم زند.

اصول اخلاقی که مردم تاکنون پیروی کرده‌اند در صلاح عامه، وطبقهٔ اکثر یعنی زیردستان ترتیب داده شده است، نه در صلاح زبردستان وطبقهٔ شریف. اینست که، باید آن اصول رابهم زد، و اصولی باید اختیارکرد که درصلاح حال شریفان باشد.

توضیح این معنی چنین است که، به عقیدهٔ نیچه نیکی وراستی وزیبائی که اموری است که همه پیشنهاد خاطردارند، امور حقیقی و مطلق نیستند، آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است، ومی‌خواهد زندگانی خود را بسط دهد وبالا ببرد، پس نیک ودرست وزیبا می‌شمارد، آنچه را برای این غرض سودمند باشد واو را توانا سازد که بردیگران چیره شود، و آنان را برای اغراض خود به‌کار برد. پس نیکی ودرستی وزیبائی حربه‌ایست که به شخص بر استوار و پهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد، پس نیکی و درستی و زیبائی امری است نه مطلق، بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که اورا منظور می‌دارد.

اکنون گوئیم، اصولی که امروز نیك و زیبا و درست ملحوظ می‌شودآنست که بندگان ودونان نیك دانسته ووسیلهٔ توانائی خود قرار داده‌اند به این‌معنی که درآغازامردنیا بر وفق خواهش مردمان نیرومند می‌گذشت‌وناتوانان زیردست وبندهٔ ایشان بودند، و لیکن نیرومندان اندکند و ناتوانان بسیار، پس این بسیاری را وسیلهٔ پیشرفت خودساختند وبه حیله وتدبیر اصول رأفت وشفقت وفروتنی و خیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را دراذهان به صورت نیکی ودرستی و زیبائی جلوه دادند، و قبولانیدند تا توانائی

نیرومندان را تعدیل کنند و از بندگی آنان رهائی یابند . واین مقصود را بیشتر به وسیلهٔ ادیان پیش بردند و نام خدا و حق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند وازهمه بزرگتر و به عقیدهٔ نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه دربرادری وبرابری مردم اصرار ورزید ودر لزوم دستگیری ورعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد ، واین همانا از آن بودکه او از قوم یهود بود ، وآن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند وشهامت وستمکاری ونیرومندی را نیك می‌دانستند، چون به‌ذلت ومسکنت افتاده واززمرهٔ بندگان وزیردستان شده‌بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند ، که رحم و مروت باید داشت وبینوایان وناتوانان درنزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود ، واز دنیا باید کناره‌کرد ونفس را باید کشت ، پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است واخلاق خواجگی را تباه‌کرده است ، و گفتگوی برادری وبرابری وصلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران وامثال این سخنان‌که امروز در دنیا شایع شده ، از آن منشاء است وخدعه وتزویر وفریب است ومایهٔ فقر وضعف و انحطاط می‌باشد ، وباید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود .

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا وزندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن ازضعف وعجز برآمده است ، انسان باید فکر زندگی دنیا باشد وبه خود اعتماد کند ، این آغاز خواجگی و رهائی ازبندگی است . دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت ازعجز است فروتنی وفرمانبرداری از فرومایگی‌است حلم وحوصله وعفو واغماض ازبی همتی وسستی است، مردانگی باید اختیارکرد بشرباید به مرتبهٔ «برتر» برسد (۱) «مرد برتر» آنست

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور می‌شود ترجمهٔ لفظ آلمانی **Ubermensch** است وبه فرانسه **Surhomme** ترجمه کرده‌اند یعنی کسی که ازمردم متعارفی برتر باشد ودرواقع فوق بشر باشد وبه عقیدهٔ نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتر است وترتیب زندگانی واصول اخلاقی بایدچنان باشدکه مرد برترظهور کند.

که ازنیك وبد برتر باشد ، عزم واراده داشته باشد ، قید و بند تکلیف و لوم نفس ووجدان رابگسلاند ، آنکه می‌گوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد ، در واقع باید بگوید ، من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس‌کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد . غیرپرستی چیست ؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ، ضعف و ناتوانی را باید رها کرد تا ازمیان برود ، ورنج ودرد در دنیا کاسته شود و ناتوان بر دوش توانا بار نباشد ، وسنگ راهش نشود ، مرد برتر وزبردست‌لازم است ، مرد زبردست اگر نباشد چه باك ؟ گروه مردمان غایت‌وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایت مطلوب است . مرد برترآنست که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگی‌کند ، وهواها و تمایلات‌خود را برآورده نماید ، خوش باشد وخود را خواجه وخداوند بداند ، وهر مانعی‌که برای خواجگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال نترسد .

بشر برحسب فطرت وطبیعت بیرحم است ، و اصل همین فطرت است نفسانیت‌که امری فطری و طبیعی است بدنیست . جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست‌که شعور در آن مدخلیت ندارد (به عبارت دیگرحال حیوانیت) ادراك ووجدان وشعوروعقل ، جزء قلیلی از انسان است ونباید به آن اعتمادکرد .

عشق و عاشق و معشوقی‌کاری است لغو ، و نباید مبنای ازدواج باشد ، مزاوجت باید میان نیرومندان واقع شودتا فرزندان‌نیرومند برآورند، ومردان برتر ظهورکنند برابری زن بامرد ولزوم رعایت حقوق او نیز ازسخنان باطل است اصل‌مرد است مردبایدجنگی‌بوده وزن وسیلهٔ تفنن و تفریح جنگیان باشد وفرزند بیاورد .

حاصل اینکه ، نیچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امراخلاق می‌گفتند ، میزان نیکی وبدی شخص انسان است ، هر چه نفس انسان خواهان است ومی‌پسندد خوب است ، و خلافش بداست ، واین همان مذهبی است‌که دوهزار وچهارصد سال پیش از

این سقراط وافلاطون درمعارضهٔ آن مجاهده کردند . وپیش بـردندو ازاین رواست که نیچه سقراط را ازتباه کنندگان زندگانی بشرمی‌خواند و نتیجهٔ «مذهب انفراد» (۱) است ، یعنی هر فردی خود را بخواهد و بردیگران برتری دهد وحفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند، وهمواره خود را توانا و نیرومند سازد ، امااینکه فرض از نیرومندی چیست؟ درست معلوم نیست، ظاهر کلام نیچه اینست که، توانائی برای اینست که به دیگری بتوان تجاوز کرد وبرتری نمود، ومعنی زندگانی همین است .

نیچه مانند بعضی ازحکمای پیشین قائل بـه ادوار است ، یعنی معتقد است که اوضاع جهان هرچند تجدید می‌شود و آنچـه پیش بود بعدها دوباره می‌آید ، وبقاءوخلود رابه این معنی می گیرد .

این‌بود خلاصهٔ بسیار مختصری ازفلسفهٔ نیچه ، اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ، ولیکن اگرجا داشتیم وجملاتی چند از عین عبارات او را به فارسی در می آوردیم می‌دیدید کـه بیان حکیمانه نیست شاعرانه است ، بلکه عربدهٔ مستانه است ، ازروی شورو مستی سخن گفته، وحق اینست که درنویسندگی مقامی بلنددریافته وازاین‌رو گفته‌هایش محل توجه وخواندنی است .

البته اگرآنچه‌منظور ومنوی نیچه‌است ، ازصورت عربده بیرون کنند وبه‌بیان معقول درآوردند ، مطالبی‌هم دارد که مورد تصدیق‌است وکسان دیگرهم پیش ازاوگفته بودند . شهامت و شجاعت و غیرت و بلندی همت ومناعت وعزت نفس همه‌کس ممدوح و مستحسن بوده و هر کس خود را خوار وذلیل ساخته رذل ونا چیز خوانده شده است . بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را برخود خواهی وخود پسندی دریافته ، واین خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند. حکما عموماً حسن اخـلاق را وسیلهٔ کمال نفس خواسته ، و بسیاری از ایشان زندگانی اخـروی وطمع بهشت و ترس دوزخ را بیمورد دانسته ، و عدالت و فضیلت را ازآن رو ستوده‌اند کـه مایهٔ

---

(۱) Individualisme

سعادت این‌جهانی شمرده‌اند. ناپسند بودن پاره‌ای از آداب مسیحیت وبعضی فرق دیگر، مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن وامثال آن را بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند. لزوم تندرستی و نیرومندی‌تن وروان محل انکار هیچ‌خردمندی نبوده است، وهرچه درآن تأکید و واهتمام شود رواست. جنگ و جدال راهم بعضی ازپیشینیان مایهٔ بقای شجاعت وشهامت ودلاوری‌در مردم وملل پنداشته بودند. عروج برفلك سروری ومدارج کمال را نیزهمه پسندیده ولازمهٔ طبع بلند دانسته‌اند، این سخن هم‌که حق و حقیقت درو‌جود خود انسان است و بیرون از او نیست محـــل اتفاق حکما است، پس بنیاد عقـــاید نیچه درست است و تازگی هم‌ندارد و او اول بـــار آنها را کشف نکـــرده است. چیزی که یك اندازه تازگی‌دارد فروعی است‌که ازاین اصول درآورده ولحنی‌که دراظهار آن عقاید به‌کار برده است. لحنش چون شیوا وپرشور و بدیع است پسندیده وگیرنده است، اما تعلیماتش‌کـــه اصرار برخود خواهی و مرجع دانستن خود بردیگران و فداکردن‌آنان برای هوای نفس، ونیکو دانستن هروسیله واسبابی اگرچه بیرحمی وقساوت وبیداد، و مکرودروغ باشدکمتر عاقلی‌می‌تواند تصدیق‌کند، وجا داردکه تردید کنیم دراینکه خود نیچه هم این سخنان را ازروی جدگفته باشد، و درهرحال این‌لحن یقیناً ازروی حرارت وعصبانیتی است مانندآنکه برای مردم ازباده پیمائی یااز عروض خشم وغضب دست می‌دهـــد و بعضی‌گمان برده‌اندکه نیچه چون مزاجی علیل ونفسی سلیم و قلبی رقیق داشت واز این رو رنج فراوان دیده بود، این عصبانیت‌برای اودست داده واین سخنان را علی رغم احوال خودگفته است، وگرنه به آسانی می‌توان دریافت که‌انسان اگرهمه برای خودخواهی‌هم‌باشد، باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه‌کند تا محل اعتماد ابنای نوع باشد، چه هیچ فردی از وجود دیگران بی‌نیاز نیست و اگراو دیگران را نخواهد دیگران هم اورا نخواهند خواست، وتیره روز خواهد بود وکسی‌که هیچکس را دوست ندارد، و برای دوست حاضربه فداکاری نباشد، دوستان نخواهد داشت. و نیچه این فقره

را در اواخر احوال درك کرده و در نامه‌ای که به خواهرش نگاشته می‌گوید ، « هرچه روزگار بر من می‌گذرد زندگانی بر من گرانتر می‌شود ، سالهائی‌که ازبیماری درنهایت افسردگی و رنجوری بودم ، هرگزمانند حالت‌کنونی ازغم پر، وازامید تهی‌نبودم ، چه شده‌است؟ آن‌شده است‌که باید بشود، اختلافاتی‌که باهمهٔ مردم داشتم اعتمادرا به من ازایشان سلب‌کرده ، وطرفین می‌بینیم به اشتباه بوده‌ایم ، خدایا من امروز چه تنها هستم یك تن نیست‌که بتوانم با اوبخندم. ویك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست‌که نوازش دوستانه بر من‌روا بدارد» .

دیگراینکه ، مردم را به دوطبقه تقسیم کردن بعضی را خواص وگروهی را عوام خواندن ، برفرض‌که درست باشد میزان ومأخذش چیست؟ چه اشخاصی‌خواص‌وشایسته سروری هستندوچه وسیلهٔ‌اطمینان هست‌که نا اهلان جای خواص را نگیرند؟

ودیگر اینکه اگرداروین درست فهمیده است بر حسب فلسفهٔ تحول تکاملی باید نوع بشر به طورکلی ترقی‌کند ، نه اینکه یك یا چند تن پیش بیفتندوسرورشوند، ودیگران را برای اغراض خوددر بندگی نگاه بدارند ، وباز به قول خود داروین یکی ازمزایائی که انسان درراه ترقی ازحیوانیت به دست آورده ، ظهور همین عواطف مهر ومحبت ورأفت وشفقت است، وازکجاکه همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد ؟

و اما قول به ادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم‌گفته اندگذشته از اینکه دلایل علمی محکم برآن قائم نیست ، اگرچنین باشد جهان وزندگانی آن بکلی‌بی فلسفه است، وچه لطفی داردکه احوال و اوضاعی‌که مدتی مدید درجهان جریان داشته ، همواره ازسرگیرد ، وهمان احوال‌عیناً تکرارشود ؟ و البته چنین نیست، وتحول‌جهان برای تکامل است وکمالی‌که به سوی آن میرود، یا نامتناهی است، یا منتها ومقصد برما معلوم نیست .

قول نیچه برادوار مبنی براینست که ، مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است ، و کم و زیاد

نمی‌شود (۱) و بنابراین چاره نیست جزاز اینکه دور واقع شود، ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده ومعلوماتی حاصل شده که این سخن‌را از مسلمیت انداخته، واکنون خلافش ازهر دو طرف قابل تصدیق است: یعنی بنابرمعلومات امروزی علوم طبیعی درمادمو نیروهم کاهش می‌توان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل می‌دانند، یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد، بنابر این احتیاج نداریم بلکه نمی‌توانیم قائل به‌ادوار شویم ودرمی‌یابیم که چگونه ممکن‌است سیرجهان در تحول تکاملی وبیکران باشد. دراحوال حکمای‌دیگر که درپیش داریم بازبه این مطالب برخواهیم خورد.

---

(۱) به شرحی که پیش از این مخصوصاً در تکملهٔ فصل‌چهارم‌از همین باب بیان‌کرده ایم.

فصل ششم

حکمای فرانسه

درفرانسه درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما درعین اینکه همه‌تکیهٔ معلوماتشان برعلوم جدید بود ، درفلسفه مشربهای مختلف داشتند ، گروهی تحققی بودند وبیش وکم ازاگوست کنت پیروی می‌کردند ، بعضی صرف مادی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی‌دانستند ، جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر ازظواهر و عوارض محل نظر قرار می‌دادند ، وبعضی به فلسفهٔ اولی نیزمی‌پرداختند . وچون بازار علم وتحقیق و تعلیم وتعلم حکمت بــه خــوبی گرم بود ، و در دانشگاه فرانسه جمع‌کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است ، اما همه آن اندازه اهمیت ندارندکه ما در این مختصر به معرفی ایشان بپردازیم و به اشارهٔبه آنهاکه برجسته‌ترند اکتفا می‌کنیم .

امیل لیتره (۱)

طبیب و ادیب وفیلسوف بود ، اثر بزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف‌کرده است . در فلسفه یکی از بزرگان پیروان اگوست‌کنت است وگذشته از بعضی جزئیات، اختلاف مهم‌او

Emile Littré (۱)

با مؤسس فلسفهٔ تحققی این بود که تـدین به دین انســانیت را کـه اگوست کنت تأسیس کرده بوداختیار ننمود، وبسیاری دیگرازحکمای تحققی نیز روش لیتره را پیش گرفتند . ولادتش در۱۸۰۱ ووفاتش در۱۸۸۱ واقع شده وهشتادسال عمر کرده است.

ارنست رنان (۱)

در۱۸۲۳ زاده‌ودر ۱۸۹۳ درگذشته است، نویسنده‌ای عالیمقام و بسیار باذوق است ، بیشتر متوجه به تاریخ است و معتقد است که علم و حکمت در ضمن تاریخ به دست می‌آید ، درآغاز عمر دررشتهٔ دیانت کار می‌کرد ، اما به زودی از عیسویت ایمان بریـده به علم پیوست ، و معتقد شدکه جزبه وسیلهٔ تحقیق علمی‌به حقیقت نمی‌توان رسید ، وبشر جزبه علم به سعادت نایل نخواهد شد ، ولیکن آنچه‌از آن روگردان شد اعتقاد به خوارق عادات ومعجزات وکرامات بود، وآن نوع داستانها که در تورات وانجیل نقل شده، وتثلیث والوهیت مسیح وامور دیگری ازاین قبیل که دین سازان اساس واصول دین و مسیحیت قرار داده‌اند ، وگرنه روی دلش‌به سوی تعلیمات دین‌بود، ومخصوصاً به حضرت عیسی وحواریون او وانبیاء بنی‌اسرائیل ارادت می‌ورزید ، وقسمت عمدهٔ آثارش مربوط به‌تاریخ وتحقیق ازدین‌یهود ومبانی دیانت نصاری است ، اما نه بروجهی که کشیشان و اولیاء آن ادیان می‌پسندند اصول عقایداو اینست که ، ازذات باری جزاینکه وجودش را تصدیق کنیم سخنی نبایدگفت ، او حقیقت و اصل است ، و دیگر چیزها ظواهر وعوارضند همه ازاو برمی‌آیند وبه او برمی‌گردند . مشرب فلسفی «ارنست رنان» به مشرب هگل نزدیك است ، وبه وجهی می‌توان گفت اصالت تصوری است وخدا را همان مطلوب تصوری معقول غیرمحسوس می‌داند ، حقیقتی که درکل است ادراکی که درمتن جهان نهفته است . به عبارت دیگر، خدا همان کل است ،

Ernest Renan (۱)

یا کل همان خداست ، مشیتی است که به وقوع می‌پیوندد ، و هر کس باید همان را بخواهدکه او می‌خواهد ، تااز این رو در تحقق مشیت الهی شرکت‌کرده باشد ، واز این شرکت نباید پاداشی منتظربودکه فضیلت ونیکی همانا بی‌توقعی‌است ، وفداکاری خود پاداش خوداست. مدیر ومدبر جهان عشق است ، ودین وذوق ونیکی . اشخاص خود - خواه منکراین عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را می‌گردانند . مردنیك وجود خود را وقف مطلوبی می‌کندکه خوداو به وصالش نمی‌رسد ، اما سر انجام تحقق می‌یابد وگل عالم انسانیت می‌شکفد . افراد می‌روند آنچه می‌ماند خیری است که صورت پذیر می‌کنند، جای نفوس‌مردم دردامن خداست وجائی‌که بقاوابدیت‌برای نفوس حاصل می‌شود آنجا است ، هرچه در طریق نیکی بکوشیم راه وصول به حق یابه عبارت دیگر، سلطنت حقه‌ای که مردم منتظرآن هستند نزدیك می‌شود وآن سلطنت علم است ، وبنابرین بایداختیار امور در دست اهل‌علم باشد وزمام اموررا نخبه وزبدهٔ مردم بایددر دست داشته باشند .

باری ارنست رنان درفلسفه تعلیمات‌تازهٔ مخصوصی‌نیاورده‌است، بااینهمه آثار ادبی‌که ازاو مانده اورا در شمارهٔ حکمای عالی مقام می‌آورد ،گذشته از نگارشهای تاریخی‌آنچه ازاو بیشتر محل توجه است‌کتابی است به‌نام «یادگارهای کودکی وجوانی» (۱) و دیگری به عنوان « آیندهٔ علم » (۲) و دیگری به اسم « مکالمات و قطعات فلسفی» (۳) ودیگری به نام « حدیث نفس فلسفی» (٤) و کتابی‌که در احوالات حضرت عیسی(٥) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلندکرده است .

Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۱)
Avenir de ls science (۲)
Dialogues et fragments philosoPhtques (۳)
Examen de conscience philosophique (٤)
Vie de Jésus (٥)

هیپولیت تن (۱)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب ومورخ ونویسنده است ، اما قوهٔ تحقیق و تشریح مطالب ونکته سنجی‌را به‌کمال دارا بود ، وبه‌فلسفه نیزمی‌پرداخت ودراین رشته به اسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ، ولیکن برحسب‌طبیعت زمان تکیه‌اش‌به علوم‌بود ، یعنی‌فلسفهٔ تحقیقی را می‌پسندید ، و به‌آن روش می‌رفت ، و در ادب و فلسفهٔ صنایع نیز شیوه علوم به‌کار می‌برد درفلسفهٔ تحققی هم‌که بیشتر مبنی برمشاهده و تجربه است مایل بودکه به طریق ریاضی و هندسی پیش برود ، و معلول را به نحو ضرورت ازعلت برآورد ، و نیز از خصایص او این بودکه : باوجود تمایل به‌فلسفه تحققی به فلسفهٔ اولی بی‌اعتقادنبود، وعقیده داشت‌که ازظواهر وعوارض تجاوز می‌توان‌کرد ، وبه ذوات وحقایق نیز می‌توان رسید ، وبه اندازهٔ فیلسوفان تحققی‌دیگر ازاین جهت ناامید نبود ، و می‌گفت : راست است‌که من افق ذهن خود را محدود می‌بینم، اماتنها حد ذهن خود را درمی‌یابم وحدذهن نوع‌بشر رانمی‌توانم معین‌کنم .

هیپولیت تن درفلسفه تعلیمات خاص‌که درکلمات حکمای‌بزرگ دیگرنتوان یافت ندارد ، اما نوشته هایش همه خواندنی است ، اثر فلسفی‌او که بیشتراهمیت داردکتابی است به‌نام «عقل» (۲) که درقوهٔ ادراك وشعور تحقیقات به عمل‌آورده ، وازاین‌رو درجمع‌کسانی‌است که‌به تأسیس‌علم روانشناسی به‌شیوهٔ تحقیقی خدمت‌کرده‌اند، زندگانی اواز ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است ،

شارل رنوویه (۳)

«رنو ویه» ازسال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتادو پنج‌سال‌زیسته،

---

(۱) Hippolite Taine

(۲) L'Intelligence

(۳) Charles Renouvier

وپس‌از انجام دورهٔ تحصیل به تعلیم وتدریس نپرداخته اما به وسیلهٔ تألیف و تصنیف دیرگاهی دانش پژوهـان را مستفید ساخته ، و از حکمای معتبر فرانسه درنیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم بشمار رفته است،واز تعلیمات اوفلسفه‌ای تأسیس شده که‌آن‌را « تجدید فلسفهٔ نقادی»(۱) نامیده‌اند .

چون فلسفهٔ نقادی گفته می‌شودکانت به‌یادمی‌آید، والبته رنوویه اصول عقایدآن فیلسوف آلمانی‌را پذیرفته امابه هیوم ولایبنیتس نیز مراجعه کرده است ، با این خصوصیت‌که تنها تعقل را مبنای عقاید ندانسته ، عاطفه وذوق وایمان (۲) را هم دخیل‌کرده است اماایمان به معنی مطلق ، نه‌ایمان به‌دیانت مخصوص معین .

رنوویه می‌گوید ، اصل عدم تناقض‌را نمی‌توانیم ازدست بدهیم، وناچار یکی دو امر متناقض را بایـد بپذیریم ، پس می‌بینیم فلسفه باید مبتنی باشد یابر وحدت وجود وعدم تناهی‌آن واعتقاد به‌ذات و جوهر ووجوب وموجب بودن امور ، یا بر تعدد وجود و تناهی‌آن و اختیاری وحادث بودن امور و اشیاء ؛ چنانکه شماره و مـدت آنها معدود ومحدود بوده وآغاز وانجام داشته باشد .

رنوویه از روی تعقل و نیز بنـا بر ذوق و عاطفه ، فلسفهٔ دوم را اختیارکرده وفلسفهٔ عقلی و استدلالی را با فلسفهٔ اخلاقی و ذوقی متلازم ساخته است .

گفتیم : رنوویه فلسفهٔ نقادی کانت را پـذیرفته و تجدید کرده است ، اما تصرفات نیز درآن به عمل آورده است . و نخست اینکه کانت می‌گفت ، آنچه ما می‌توانیم ادراک‌کنیم عوارض و حوادث (۳) است ، وعقل ما حکم می‌کندکه ذواتی(٤) هم هستندکه نمی تـوانیم ادراک کنیم . رنوویه وجود ذوات را منکرشده مانند، هیوم‌می‌گوید، جز حوادث‌که به ادراک ما درمی‌آینـد چیزی برما معلوم نیست ، و

---

(۱) Néo – Crticisme (۲) Lafoi

(۳) Phénoménes

(٤) La chose en soi یا Noaménes

حتی نفس ماهم ازحوادث است و بنابر این وجود منحصر به مدرکات ومدرك است . حوادث در قالب مقـولات ریخته می‌شوند ، و برطبق آنها تصورات(۱) برای ماصورت می‌بندند وپشت سریابالای حوادث وتصورات نباید جواهر و ذوات و حقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم ، نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطلق (۲) وجود ندارد ، و هرچه هست نسبی (۳) و نسبت است ، حتی اینکه خود ادراك هم نسبت (٤) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم (٥) و این نسبتها که به ادراك ما درمی‌آیند تابع قـوانین قبلی (به آن معنی که کانت قائل بود)(٦) واصول معدودی هستند ، که همان‌مقولات می‌باشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصوری، از آنها دریابدکاری نمی تواند بکند ، و البته خوانندگان متوجه هستندکه در فلسفهٔ کانت و رنوویه مقصود از تصـورات همان حقایقی اُست که در آئینهٔ ذهن مصور می شود ، نه اینکه موهوم و مخیل باشد این است که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیك بشمار نمی‌رود .

پس رنوویه پیروکانت است ؛ با این قید کـه ذوات را منکر است ونیز در تعیین وشمارهٔ مقولات با اواختلاف‌دارد، ومعتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۷) است ، یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد ، من وجز من یا عالم ومعلوم را تشخیص می کند وتصور شخصیت برای او دست می‌دهد ، و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولات سکونی (۸) هستند، وکون‌وفساد (۹) وتوالی(۱۰)

---

(۱) Rep ésentations (۲) L’Absolu
(۳) Relatif
(٤) Relation واین عقیده را نسبیت Relativité می‌گویند
(٥) Sujet et objet (٦) à priori
(۷) Personnalié (۸) Statique
(۹) Le Devenir (۱۰) Succession

وغائیت (۱) وفاعلیت (۲) که مقولات حرکتی (۳) می‌باشند.

بنا بر اصلی که رنوویه درپیش گرفت وبه‌آن اشاره کردیم که: یکی از دوامرمتناقض را اختیار کرد، جهان واجزای‌آن را منفصل ومتکثر ومحدود ومعدود واز جهت مقدار ومدت متناهی دانست، که هر یك از امور همچنین کلیهٔ آنها آغاز وانجام دارد، ونامحدودی وبیکرانی و بی آغازی وبی پایانی متصور نیست و نمی‌تواند متحقق شود، جز اینکه مقدار و مدت و شمارهٔ آنها بر ما دانسته نیست.

پیوستگی واتصالی که در امور اشیاء جهان به نظر می‌رسد، نتیجهٔ خطای ذهن است مانند شعلهٔ جواله، وگرنه در حقیقت امور و اشیاء همه منفصل‌اند، و افراد اصلند نه هیئت اجتماعیه، و از اینجهت منهب رنوویه با لایبنیتس موافق ومانند او معتقد به جوهر فرد است اما برخلاف لایبنیتس جوهرهای فرد را معدود و متناهی می‌داند.

رنوویه قاعدهٔ علیت راکلی نمی‌پندارد، و حدوث بی‌علت را جایز می‌شمارد و از این رو معتقد به اختیار است، و ایجاب را در همه مورد ضروری نمی‌انگارد، و افعالی که از اسان سر می‌زند، واحکامی که مردم در امور می‌کنند اختیاری می‌داند، و چون به ذوات معتقد نیست اختیار را درهمین عالم حوادث قائل است، به خلاف کانت که حوادث را موجب می‌داند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمی‌پندارد.

رنوویه مانندکانت معتقد است که انسان در ارادهٔ خود مختار است، اما وجدان او انجام تکالیف را بطور قطع امر می‌کند (٤) ونیزهمین حس تکلیف انسان را برآن می‌دارد که به بعضی مسائل

---

(۱) Finalité (۲) Causalité

(۳) Dynamique (٤) Impératif catégorique

که در فلسفهٔ کانت بیان کرده‌ایم.

حکم کنند، ومعتقد شود، مانند حکم به وجود خداوند وبقا وخلود.

خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان دارد، ومی‌بینیم که در کارگاه گیتی عدالت حکمفرما است و تخلف از اعتدال مایهٔ رنج است و کیفر دارد.

با این حال خداوند را هم رنوویه بنا بر مسلك خود فرد محدود می‌داند، ودر این مورد نیز به وجود نامتناهی قائل نیست، و اقتدار و اختیار را جز در فرد متشخص وممکن نمی‌پندارد، و از تشبیه‌خدا به انسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس به نفس خود بکند باك ندارد، اما دربارهٔ خدا حکمی نمی‌کنند واقرار به جهل دارد ومی‌گوید، همینقدر می‌دانیم که خیر کل است.

اشخاص نیك را می‌توان گفت، باقی هستند اما اینهم فرض است، وبهتر آنست که بگوئیم نمی‌دانیم.

به عقیدهٔ رنوویه چون عدالت در امور جهان حکمفرما است، همین فقره مبنای اخلاق است، افراد نسبت به یکدیگر داین و مدیونند، و باید به مقتضای این امر عمل کنند و این حالت را به نحواعتدال نگاه بدارند، واگر چنین کنند صلح و سلامت برقرار خواهد بود، افسوس که مردم به یکدیگر اطمینان ندارند، وهر کس می‌خواهد دیگری را وسیلهٔ اغراض خودکند، واز اوبربایند، اینست که میان مردم حال صلح وسلامت مبدل به جنگ وجدال شده است و حق مالکیت از وسائلی‌است که مردم برای دفاع خود در مقابل دیگران اختیار کرده‌اند، واین حالت بی‌اعتدالی نتیجهٔ خود پرستی و نفسانیت انسان است که مایهٔ شر وفساد شده وعصیان آدم به این معنی است، وهمین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال خود مختار می‌باشد وجبر در کار نیست.

اما مختاریت انسان که درگذشته سبب عصیان و هبوط او شده در آینده باعث عروج او می‌تواند شد. وسعادت بشررا باید ازحسن ارادت او منتظر بود. نه ازترقی علم یا تحول طبیعی، زیرا که رنوویه تحول وتبدل احوال وانواع را هم چون منتهی به فرض وحدت

وجود وموجب بودن امور می‌شود منکر است .

الفرد فویه

« الفرد فویه » (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه درعصر اخیر است ، در ۱۸۳۸ زاد و در ۱۹۱۲ درگذشته است ، از جوانی مبتلا به دردچشم وضعف مزاج شد ، چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند ، با اینحال سراسر عمر هفتاد وچهارسالهٔ خودرا به تحقیق وتألیف وتصنیف مشغول بود ، وآثارفراوان گذاشت. در سخنگوئی ونگارندگی زبردست ، سخنش گیرنده ، ونگارشش دلپذیر بود . استفادهٔ این حکیم نخست از افلاطون سپس از کانت و مندوبیران بوده است ، وشیوهٔ او اینکه ، رأیها ومذاهب مختلف را با هم وفق دهد وسازگار کند . چنانکه یادگار مهم او درحکمت اظهار نظری است که بنابرآن وجوب رابطهٔ علت ومعلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری می‌دهد .

خوانندگان این کتاب می‌دانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم ارباب ادیان وهم اهل علم وحکمت به آن مبتلاهستند ، به بیان اهل دیانت مسئله چنین طرح می‌شود که ، چون قدرت مطلقاً از خداوند است ، وهرچه واقع می‌شود البته بنا بر مشیت او مقدر است ، پس چگونه می‌توان گفت انسان در اعمال خودمختار ومسئول است ؟ وچرا او را مکلف می‌دانند وبه اعمالش پاداش وکیفر می‌دهند؟ واگر اختیار با انسان است، قدرت خدا وتقدیر و متصرف بودنش در جمع امور عالم چه معنی دارد ؟ ومی‌دانید که دراین باب رأیها مختلف شده ، بعضی بکلی جبری بوده ، یعنی انسان را بی‌اختیاردانسته‌اند؛

Alfred Fouillée (۱)

(۲) رأی وجوب رابطهٔ علت ومعلول را که درنتیجهٔ آن عمل انسان موجب می‌شود، به فرانسه **déterminisme** می‌گویندواختیار همان است که **liberté** می‌خوانند .

وبرخی معتقد به مختاربودن انسان بوده اند، وبعضی گفته اند : امر میانهٔ این دو می‌باشد .

اما اهل فلسفهٔ وعلم می‌گویند ، ما ناچاریم رابطهٔ علت ومعلول را واجب بدانیم ، یعنی هیچ امری بی علت واقع نمی‌شود ، و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است ، پس عمل انسان هم بی علت نمی‌شود ، وحتی وقتی‌که اراده بر عملی می‌کند اراده اش معلول علتی است ، و سلسلهٔ علتها پیوسته است ، و در اختیار انسان نیست ، پس اعمالش موجب است وچگونه ممکن‌است در اراده‌مختار باشد ، ودراین صورت به مردم تکلیف کردن‌که حسن اخلاق ودرستی کردار داشته باشید چه مورد دارد؟ وانسان را مسئول اعمال‌ناشایسته خود دانستن مبنی برچه اساسی است ؟ ازآنطرف برحسب وجدان نمی‌توان گفت ، انسان بکلی بی اختیار است ، و هیچ حرجی بر او نیست ، واکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند.

اینست یکی ازمشکلات حکمت که هرکس درآن باب نظری اتخاذکرده ، ووجهی اختیار نموده است، و دراین‌کتاب ما بارهادر ضمن بیان عقاید حکما به این مطلب اشاره‌کرده ایم .

الفرد فویه ازآنجاکه پروردهٔ این دوره و اهل علم بود ، نمی‌توانست منکر وجوب رابطهٔ علت ومعلول شود ، ازآنطرف مذاق و مشربش متمایل به روحانیت بود ، وطبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم به آن می‌گرایند بیزار ، و دلش به مختار بودن انسان گواهی می‌داد .

و نیز چنانکه اشاره‌کردیم ، وخود او در نگارشهایش تصریح کرده است ، استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او با مثل افلاطونی انس‌کامل داشته است ، ونیز مذاقش را گفتیم ، این بودکه ، در فلسفه در هیچ امر نظر را یکطرفی نباید قرار داد ، و آراء مختلف را باید جمع کرد وبایکدیگر سازگار ساخت .

پس در امر جبر واختیار نظرش این‌شدکه ، نباید عنوان‌مسئله را این قسم کرد که بگوئیم انسان مختار است، یابگوئیم مجبوراست،

بلکه باید گفت ، اعمال انسان موجب است امـا در راه اختیار سیر می‌کند . این عبارت بیان توضیحی لازم دارد .

اینکه اعمال انسان موجب است ، چندان توضیح نمی‌خواهد و هرکس اهل علم وتحقیق است به‌آسانی تصدیق می‌کند که امورعالم همه تابع قاعده ودر تحت ضابطه است و رابطهٔ علت و معلول واجب است ، ومحققان وقتی‌که می‌گویند ، انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همهٔ امور عالم تابع قـاعـدهٔ علت و معلول است ، پس موجب است والفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و مـی گوید ، هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعدهٔ ربط علت ومعلول بیرون است ، گـذشته از اینکه اگـر هـم وجوب رابطهٔ علت ومعلول را دراعمال انسان باطل‌کنیم ، وبه‌اختیار بی وجه (۱) قائل شویم ، مقصود اصلی حکما ازمختاردانستن انسان از میان می‌رود ، زیرا دزآن صورت اختیارات یکسره تصادفـی و بی‌مأخذ وبی معنی خواهد بود . وهر رأی از رأیها که برآن تصمیم شود ترجیح بی مرجح است ، ونیکی وبدی درآن ملحوظ نتواند بود وپاداش وکیفر مورد نخواهد داشت . و اگر ترجیح بی مرجح نبوده واختیارات موجه باشد ، ناچار پای علت ومعلول در میان است .

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد ، اکنون به‌بینیم اینکه دانشمند فرانسوی می‌گوید ، انسان در راه اختیارسیرمی‌کند چه معنی دارد وچگونه است ؟ اینجا است که پای مثل افلاطونی در کارمی‌آید وبرای اینکه مطلب روشن شودگوئیم ،

خوانندگان این کتاب و آگاهان مـی‌دانند کـه از زمانی که افلاطون به استادی حکمت شناخته شد ، ایـن بحث میان اهل نظر پیش‌آمد که ، جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری ،

---

(۱) به فرانسه **Liberté d’indifférence** یعنی درعمل‌میان شقوق مختلف‌که پیش می‌آید تفاوتی نگذارند ویکی را بـه دلخواه اختیار کنند .

واین نمود را معنائی است نهانی که محسوس نیست ، بلکه معقول است ، یعنی جزئی نیست کلی است ، وبه حس در نمی‌آید وباید عقل آن را در یابد معانی این امورصوری یعنی کلیات معقول را افلاطون به‌لفظی نامید که قدمای ما مثل (۱) ترجمه کرده‌اند ، و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت، با این‌تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل وجدا از افراد محسوس می‌دانست ، و اصل وحقیقت می‌انگاشت وافراد محسوس را پرتوآنها می‌خواند ، ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود وآنها را درافراد قائم می‌دانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند دربیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۲)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه ، حقیقت اشیاء صورت آنها است ، و علم انسان بر اشیاء به صورت آنها تعلق می‌گیرد و علم به شیئی چون در ذهن حاصل‌شد دانشمندان ما تصور می‌نامند ، وتصور کلی را صورت معقول نیزمی‌گویند اما در زبانهای اروپائی این معنی را بهمان لفظی می‌خوانندکه افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیاء اختیار کرده بودند .

پس حکما اززمان باستان اساساً دو دسته شدند ، یك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی ومادی را حقیقت دانستند ، ویك‌دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی‌قائل باشند ، (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان) . دستهٔ

---

(۱) Idees (۲) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما وبه معنی حقیقت اشیاء است با صورتی‌که عامه وشعرا درمقابل معنی وحقیقت استعمال می‌کنند ، اشتباه نخواهندکرد که بکلی متباین بلکه متضادند، وما اینجا چون صوری می‌گوئیم مقصود منتسب به صورت به اصطلاح عامه است وچون صورت وصورمی‌گوئیم به اصطلاح حکما است .

اول را اروپائیان حکمای مـادی (۱) و دستهٔ دوم را حـکمای روحی (۲) خوانده‌اند ، نظر به اینکه این جماعت به نحوی ازانحا به وجود روح که امر معقول است معتقدند (به اصطلاح ما متألهین یا حکمای الهی) و چون این دسته معتقد به حقیقت داشتن صور ، یعنی آنچه به تصور ذهنی درمی‌آید می‌باشند ، مذهب آنان را به‌لفظی دیگر نیز خوانده‌اند(۳) مشتق ازصورت یا تصور که ما هم ازناچاری مذهب اصالت تصور ، یا اصالت معقول ، یـا اصالت صورت تـرجمه کردیم ، واصالت علم و اصالت عقل واصالت معنی نیز می‌توان گفت. حکمای اروپا هم که در علم وحکمت تجدد کردند همچنان منقسم به این دو دسته بوده و هستند ، هرچند نظر ایشان در امر ماده وروح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکمـا آنچه را بل اختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم می‌خوانیم متصل به مبدأ می‌دانند ، وبنا براین بر حسب مقام منتسب به حقیقت انسان یا به حقیقت جهان می‌شود) .

واگر در فلسفهٔ دکارت واسپینوزا ولایبنیتس وبرکلی وکانت و فیخته و شلینك وهگل وشوپنهاور ومندوبیران ،که حکمای بزرگ اروپا می‌باشند . درست تأمل فرموده باشید، برخورده اید به اینکه همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده اند ، جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیدهٔ دکارت در این مبحث نزدیك به افلاطون وارسطو بود ، واسپینوزا وحدت وجـودی شد ولایبنیتس مذهب جوهر فردرا اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود ، و محسوس ومعقول را دوچیز ندانست و کانت ازمذهب اصالت تصور تحاشی مـی کرد ، به ملاحظهٔ اینکه با برکلی موافق نبود ، ونیز می‌ترسیدگمان برود که اوغیراز تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست ، ودیدید که از پیروان‌کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینك اصالت معقول‌برون ذاتی، وهگل اصالت

---

(۱) Matérialistes　　(۲) Spiritualistes
(۳) Idéalistes

معقول مطلق را معتقد بودند ، و شوپنهاور نیز به وجه دیگــر همین عقیده را داشت، وهمه هریك به وجهی معتقد بودندکه حقیقت آنست که به تصور عقلی در می‌آید ، یعنی امــری معقول است و در جهان مادی هم آنچه محسوس می‌شود ، همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش وتجسم می‌یابد و امروز برای علمای طبیعی وحکمای تحققی هم معلوماتی دست داده است ، که هردو دسته می‌توانند بهم‌نزدیك شوند، یعنی‌آنان‌که مذهب اصالت معقول‌دارند، و روحی هستند می‌توانند تحققی نیز باشند، و علمـــای تحققی هــم می‌توانند به وجهی با آنان همآوازشوند وگفته‌هائی‌که بعد ازین در پیش داریم این نکتهٔ دقیق را روشن ترخواهدکرد .

پس از این مقدمه می‌رویم برسر مطلب و می‌گوئیم: الفردفویه‌از حکمای روحی بودیعنی‌امرمعقول (یاتصوریاصورت‌یامعنی) را حقیقت می‌دانست ، و دراین باب منهب اوتازگی نداشت آنچه اختصاصی‌او است اینست‌که ، معتقد بودکه تصور نیرو است، یعنی معنائی کـه در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند ، نمایش و تصـــویـــر صرف نیست بلکه‌حقیقتی‌است‌که منشأ اثراست وماننده‌نیروهای دیگرمنتهی به فعل وعمل می‌شود ، و تصورتحقیق می‌یابد واز این رو معــانی و تصورات را چون به این وجه منظورشود «تصور نیرو» می‌خوانند(۱)

قول به تصور نیرویعنی نیروئی‌که ناشی ازتصورذهنی است ، یا تصوری‌که منشأ نیرو می‌باشدکه آن تصور را کم کم متحقق می‌سازد ، بنیاد فلسفهٔ الفردفویه است ، واوبر این بنیاد یك فلسفهٔ تمام‌ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی وعلم اخلاق وعلم مـــدنیت (۲) و کلیات فلسفه به‌کاربرده است ، واما اگر بخواهیم وارد رشته هـای مختلف از تحقیقات اوکه براین بنیادگذاشته شده بشویم سخن دراز می‌شود پس لب فلسفهٔ اورا به دوکلمه بیان می‌کنیم که : الفرد فویه گذشته از اینکه همهٔ حقیقتهای جهان را معقول وناشی از معقــول و معنی می‌داند، درنفس‌انسان نیزعلم واراده‌که اکثرحکما ازیکدیگر

Sociologie (۲) Idées- forces (۱)

تفکیك کرده دو قوه می‌پندارند اویك قوه می‌شمارد ، وعلم و ادراك را با اراده واراره را با علم وادراك مقرون ولازم وملزوم می‌خواند ووقتی که تصور می گوید ، مرادش معنی وعلمی است که البته بااراده وعمل همراه است ، چه این دو امر دو وجه ازیك چیز می‌باشند ، تصور ذهنی در مغزانسان با مبدأ حرکت همراه است ، وامکان‌ندارد که صورتی‌درذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد، وهرگاه‌حرکت ظاهر ومتحقق نشود ازآنست که صوردیگر نیر درذهن‌هستند که بیش یا کم ازحرکتی که باید ازآن صورت ناشی شود جلوگیری می‌کنند شوپنهاورکه اراده را حقیقت می‌دانست حق داشت‌اشتباهش در این بود که علم را عارضی می‌پنداشت، و برنخورده بودبه اینکه اراده بی علم نمی‌شود وحقیقت امری است واحدکه علم واراده هر دو خاصیت او هستند ، جزاینکه این دوخاصیت همیشه به یك‌میزان نیستند ونسبت به یکدیگر شدت وضعف دارند، و این امرواحداست که الفردفویه تصورنیرونامیده است، بنابراینکه هم تصوریعنی‌صورت حاصل در ذهن است هم مبدأ حرکت ، یعنی‌خواهش وشوق و اراده است وزندگانی بلکه کلیهٔ وجود ناشی ازاین مبدأ می‌باشد .

چون قبول کردیم‌که تصور نیرو است ، و هرعلمی منتهی به عمل می‌شود ، یعنی معنی و منوی تحقق و وجود می یابد گوئیم ، یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است ، بلکه می‌توان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور می‌شود با تصور اختیار مقرون است ، پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوهٔ تحقق دارد ، پس می توان‌گفت ، بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل به اختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیرصورت پذیر می‌گردد ، و اینست معنی آن سخن‌که گفتیم ، انسان در راه اختیار سیر می‌کند .

قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول (۱) درست است ، و بنابراین اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیرو است اوخود علیت (۳)

---

(۱) Déterminisme (۲) Déterminé

(۳) Causalifté

دارد ، و تصور اختیار خود علت (۱) اختیار (۲) است جز اینکه اختیار ازآغاز موجود و متحقق نیست ، بلکه در تحت اثر تصور رو به تحقق می‌رود ، وهرچه پیش می‌رویم اختیار ما در اعمال بیش می‌شود اینست که گفتیم، اعمال انسان موجب است، امادر راه اختیار سیر می کند وبه این‌بیان معلوم می‌شود که انسان نه مختار مطلق‌است نه یکسره مجبور است ، و امر میانهٔ این دو می باشد ، و این یك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا ومذاهب مختلف راباهم جمع می کند .

پس این حکیم فرانسوی قاعدهٔ وجوب ترتب معلول را بر علت قائل‌است، وبه سبب قول بتصور- نیروآنرا منافی اختیار نمی‌پندارد بلکه‌آن قاعده را منشأ اختیار می‌داند ومعتقد است که همان نیروی تصور که انسان را به سوی اختیار می برد به سوی کمالات اخلاقی دیگراز قبیل حس مسئولیت وناخود خواهی وبی‌آلایشی و محبت‌کل نیز می‌رساند ، وبه طورکلی مانند هربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی می‌داند ، جزاینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست وتکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی می کند ،که آن سبب‌می‌شود که برای‌انسان بلکه برای سراسرجهان‌کمال مطلوب (۳) پیش می‌آید و همان نیروئی‌که کمال مطلوب را پیشنهاد می کند آن را تحقق نیز می‌دهد ، وچون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است ، وبرای معنویات حد و انتهائی متصور نمی‌باشد ، پس می‌توان معتقد شدکه طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده‌اند تنها به بقا مایل نیست ، بلکه تمایلش به افزایش است ، و بنابراین نشایدکه ترقی و تکامل جهان را بتوان بی پایان دانست . (٤)

اینست بنیاد فلسفهٔ الفرد فویه وکسانی‌که بخواهند به تفصیل‌از

(۱) Cause (۲) Liberté

(۳) Idéal (٤) در پایان بیان فلسفهٔ نیچه به این‌فقره اشاره کرده‌ایم .

آن آگاه شوند ، باید به تصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً به‌کتابهائی‌که « اختیار ورابطهٔ علت و معلول » (۱) و « روانشناسی مبنی بر تصور ــ نیرو» (۲) « و اخلاق مبنی بر تصور ــ نیرو»(۳) و « آیندهٔ علم ما بعدالطبیعه (٤) نام دارد ، و البته مطلب بسیار دقیق است و ما همه را به اشاره گذراندیم‌که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

ژان ماری‌گویو (٥)

«گویو » در حکمت وشعر وادب‌گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود . شاگرد الفرد فویه و پسر زن او بود در بیست و پنج سالگی از حکما به شمار رفت اما مسلول بود و در سی و چهار سالگی جوانمرگ شد (۱۸٥٤ تا ۱۸۸۸) . در این عمرکوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت ، قدری به شعر وبیشتر به نثر . تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبائی شناسی و دیانت . دو کتابش که نامی تر است ، یکی به این عنوان است « اخلاق بی‌تکلیم و بی پاداش (٦) و دیگری عنوانش چنین است « بی دینی آینده » (۷) .

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان عقاید نیچه است ، ولی درنتیجه یکسره مخالف اواست ، زیراکه نیچه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است .

La liberté et le détérminisme (۱)
Psychologie des idées - forces (۲)
Le Morale des idées - forces (۳)
L'avenir de la métaphysique (٤)
Jean Marie Guyau (٥)
Morale sans obligation in sancion (٦)
L'irreligion de L'avenir (۷)

خلاصهٔ نظر گویو اینست که ، در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است وحیات در سراسر جهان پراکنده است ، حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است ، یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی که فرتوت شده است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست ؟ به عقیدهٔ گویو حقیقت زندگی افزایش وبسط یافتن و توانا شدن وتجاوز کردن است ، اما افزایشش ازخود است وزاینده است نه اینکه ازدیگری بگیرد وبر خود بیفزاید و توانائی وتجاوزش به این وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه به جود کردن و فیض بخشیدن است ، طبع زندگی بر اینست که هم روبه افزایش برود هم بسط بیابد ، افزایشش به اینست که آنچه قوه و استعداد دارد به فعل بیاورد ، و بروز دهد بسطش به اینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و به غیر برسد ، زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران به کار برود . خود خواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست، فقط خودرا خواستن خود را محدود کردن و کاستن است ، اگر جود وفیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی‌ماند مگر به شرط اینکه انتشار یابد .

اینست که ، کمال خود خواهی در کمال غیرخواهی است ، و اخلاق نمی‌تواند انفرادی بوده بلکه به ضرورت باید اجتماعی باشد ، اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه می توان گفت زنده است ؟ و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می‌پذیرد ؟

بنا بر این حسن اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی بر تکلیف و تکلف نیست ، چون لازمهٔ زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد ، چون خوش خوئی موافق طبیعت و بد خوئی مخالف است . در هیئت اجتماعیه هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی نباید باشد ، بلکه برای حفظ و

دفاع جامعه است .

رأفت و شفقت آنسان که نیچه می‌گفت ، خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است ، و گویو می‌گفت من یک‌دستم در دست هم قدمان است ، و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است ، بلکه باك ندارم که هردودستم را بسوی افتادگان درازکنم .

رغبت انسان به صنایع وهنرهای زیبا نتیجهٔ همان تعریفی است که از حیات کردیم ، که طبعش بر افزایش وبسط یافتن است ، زیرا که هنر به وجود آوردن زیبائی است و زیبائی آنست که زندگانی را پر مایه و متمتع سازد ، پس توجه‌انسان به هنر ازروی احتیاجی است که به پر مایه کردن زندگی دارد ، وهنر در واقع احساسات لطیف را از یکی به دیگری فایض می‌نماید ، اینست که ، از ضروریات زندگی شمرده می شود و هر چه فیضش عام‌تر باشد بزرگتر است .



مبنای دیانت به عقیدهٔ گویو همان ربط واتصال انسان است به جهت وابنای زمان ، یعنی رابطهٔ انسان با جامعهٔ کوچکی که در آن زیست می‌کند به واسطهٔ دیانت تبدیل میشود به رابطه با جامعهٔ بزرگتری که هرچه بسطش بیشترباشد بهتر است ، در واقع دیانت جهت جامعهٔ کل بشر است ، بلکه رابطهٔ بشر به کل جهان و به مبدأ وحقیقت آنست ، پس دین باید یکی باشد . آنچه مایهٔ اختلاف مردم در دیانت شده است ، احکام وافسانه‌ها و آداب مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده‌اند ، و اینکه گویو می‌گوید ، آیندگان بیدین خواهند بود به این معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده‌اند باید از میان برداشته شود ، و ازاین‌جهت میان مردم اتحاد دست می‌دهد ویکی از موجبات بزرگ جنگ وجدال مرتفع گردد ، به عبارت دیگر ، از بیدینی آینده آن قسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبهٔ اعلای دین و تمدن را

می‌خواهد ، زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمی‌شود آنست که ، شخص از ظاهر به باطن متصل گردد . آنکه مایهٔ نفاق است قشریات دین است وچون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش نیست ، و همان حکمت و عرفان است می‌گیرند و قشرها را دور می‌اندازند .

ازفلسفهٔ گویو به این کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد .

فصل هفتم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی ما در حکمت اروپا به پایان سدهٔ نوزدهم و آغا سدهٔ بیستم میلادی رسید .

گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه ومختصر بود . بسی از مراحل را هم وارد نشده ترک کردیم ، یعنی بسیاری از دانشمندان را مسکوت گذاشتیم واز بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکارخوانندگان ما که تازه در این خط افتاده‌اند پر مشوش نشود ، و اذهانشان مکدر نگردد ، بنا بر این به ذکر اشخاص برجسته وبیان تعلیماتی که آگاهی ازآنها واجب است اکتفا کردیم .

در سیر حکمت درسی چهل سال گذشته کارمشکلتر ازپیش‌است ، اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده‌اند فراوانند ومذاهب وآراء ایشان بسیار مختلف ومتشتت است . کسانی که بـه علوم وفنون ریـاضی و طبیعی اشتغال داشته‌اند ودارند ، مبانی واصول ونتایج حاصل ازآن فنون را تکیه‌گاه نظر خـود ساخته ، آنچه را فلسفهٔ عـلمی (۱)

Philosophie scientifique (۱)

نامیده‌اند قوت داده‌اند . جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را به‌آن سو کشانیده تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۱) . گروهی دنبـال تعلیمات کانت و فلسفهٔ نقادی (۲) را گرفته‌اند . بعضی مذهب اصالت معقول (۳) و مخصوصاً فلسفهٔ هگل را پسندیده‌اند برخی مذهب روحی (٤) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده‌اند ، وبعضی وحدتی روحی یامـادی شده‌اند. بسیاری از دانشمندان به روش اگوست‌کنت رفته وفلسفهٔ تحققی (٥) را اختیار کرده‌اند ، و از این جماعت بعضی صرف مـادی شده یعنی در مذهب مادی (٦) جـازم بوده‌اند ، و برخی در مـذهب مادی جزمی نشده ولیکن درتحقیقات خود امور باطنی‌را دخیل نساخته‌اند ، واین‌جمله درعین اینکه هریك یکی‌از مسلکهای پیشین را دنبـال کرده‌انـد در همان مسلك تصرفات نیزبه عمل‌آورده و از خود عقـاید و افکاری اظهار داشته‌اند ، چنانکه مثلا فلان‌که به مذهب‌کانت رفته است‌نمی‌توان‌گفت باوجود کانت ازاو بی نیازیم ، یا دیگری کـه در اصالت معقول سخن‌گفته است نمی‌توانیم بگوئیم ، هگل ما را از او مستغنی می‌سازد ، زیرا مردمان بااستعداد اروپا این‌صفت‌راداوند که‌درهرکار به تقلید و تبعیت صرف از پیشینیان‌کمتر مقید می‌شوند ، وتنها به فراگرفتن تعلیمات دیگران‌اکتفا نمی‌کنند وغالباً ازفکر خودچیزی می‌افزایند یا افکار را منقلب می‌سازند .

نکتهٔ دیگراینکه ، هرچند بسیاری ازمباحث مانند ریاضیات و طبیعیات‌که پیش ازین جزء حکمت وفلسفه بود از آن بیرون رفته ، وعنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است ،

---

(۱) Philosophie religieuse

(۲) Philosophte critique

(۳) Idéalisme (٤) Spiritualisme

(٥) Philosophie Positive

(٦) Matérialisme

با این حال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده ، و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی ازآنها کم‌کم علم و فنی مستقل تشکیل داده ، وبرخی هنوز به‌آنها نرسیده که فنی خاص شود ، وهرکدام ازاین دوقسم باشد درهرحال ارتباطشان بافلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید به آنها توجه کرد ، چنانکه روانشناسی (۱) یعنی معرفت نفس ومطالعه در احوال انسان از حیث تعقل وتفکر وتخیل واحساسات وتخلق و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده ، و بسیاری از محققان را مشغول ساخته ، و کار به جائی رسیده که فنی‌مهم و مستقل شده است . با اینکه همواره یك شعبهٔ بزرگ از فلسفه نیز بشمار می‌رود . همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد ، یعنی علم مدنیت (۲) اهمیتی به‌کمال یافته است . بنیاد اخلاف و مسئلهٔ جبر و اختیار و مبانی سیاست مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است دیگراز مباحثی‌که کم‌کم فنی مستقل تشکیل می‌دهد مبحث زیبا شناسی (۳) است . مسائل فلسفهٔ اولی‌و الهیات نیز همواره موضوع بحث است ، اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هرچند آنچه راجع به نفس است در ضمن روانشناسی رو به توسعه است ، ودربارهٔ حقیقت جسم ومبادی آن‌نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده‌اند .

پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی باطرح این‌کتاب‌که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما به اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است ، بی تناسب به‌نظر می‌آید . اگربه‌اشاره و اختصار بگذرانیم باآنکه هرکدام ازآنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد ، واگربخواهیم بیان را وافی کنیم‌کتابی جداگانه و مفصل باید نگاشت ، خاصه اینکه ، در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی به دست آمده که

---

(۱) Psychologie
(۲) Sociologie (۳) Esthétique

نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است (۱) چنانکه ممکن است به زودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود به‌شرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا درکار است به زودی خاتمه یابد، و کسی باقی بماند که به تحقیقات فلسفی بپردازد ، ودر هرحال عقباتی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیر کند، که امروز پیش بینی نمی‌توان کرد .

بنا براین ازشرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر می‌کنیم و منتظر می‌شویم تا عالم آشفته قراری گیرد ، و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ، ولیکن ، از گذشتگان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته‌ایم و به ملاحظهٔ اهمیتی که به تحقیقاتشان داده شده وتأثیری که در اذهان داشته واز قائدین والامقام افکار امروزی شمرده می‌شوند ، وام‌دار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه به خوانندگان خدا نگهدار بگوئیم .

بخش دوم

ویلیام جمز (۱)

«ویلیام جمز» امریکائی است ، و فلسفهٔ اورنگ وبوی طبیعت و سلیقهٔ امریکائی دارد اما چون سرچشمهٔ معارف امریکا همان علم و حکمت اروپا است اگر تعلیمات ویلیام جمز را ضمن سیر حکمت

---

(۱) مانند رأی انشتین ونظری که دربارهٔ حقیقت جسم ونور و الکتریسیته پیش‌آمده وآرائی که در چگونگی‌حیات ظهور کرده‌است وشرح آنها مفصل است .

(۲) William james

اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست ، بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده درامریکا درسال ۱۸٤۲ زاده ، و درکودکی به همراهی پدرش به اروپا آمده ودر انگلستان و فرانسه و سویس تحصیل مقدمات کرده ، سپس در جوانی بهامریکا برگشته وآنجا علوم پزشکی فراگرفته ، و به رتبهٔ دکتری رسیده و معلومات دیگرنیز به دست آورده ، وکم‌کم به مقام استادی ومدرسی نایل شده و سراسر عمر را به اشتغال به علوم‌گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی به تعلیم فلسفه پرداخته ، و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی درامریکا درگذشته است . نگارش وتصنیف متعدددارد آنچه بیشتر محل‌نظر است‌کتابی است درروانشناسی (۱) که ازمآخذ این علم بشمار می‌رود ، و تلخیصی نیز ازآن به چاپ رسیده است ، و دیگر رساله‌ای به این عنوان « انواع سیرباطنی انسان (۲) » و دیگرکتابی به نام «پراگماتیسم» (۳) که معنی‌آن را بعد ازاین‌بیان خواهیم‌کرد . اینك باکمال اختصار به تعلیماتی‌که‌آن فیلسوف‌دراین تصانیف آورده است نظری می‌اندازیم .

***

چنانکه‌گفتیم ، ویلیام جمزپزشك واز ارباب علوم طبیعی بود ، ودر تحصیل علم وکسب معلومات تازه بهمان شیوهٔ علوم طبیعی، یعنی مشاهده وتجربه عمل می‌کرد و به این شیوه اعتقاد راسخ داشت ، و تاآخر عمر درهر فن وهررشته ازعلم وارد شد این شیوه را از دست نداد ، ودرکسب علم جز مشاهده و تجربه طریق دیگری را سودمند ندانست ، و استدلال و تعقلی راکه مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت. امادرپزشکی بهعمل معالجهٔ بیماران نپرداخت

Psychology (۱)

The Varieties of religious experience (۲)

Pragmatism (۳)

و به تحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط به پزشکی اکتفا کرد، و دراین فنون هم بیشتر به علم کلیات احوال بدن واعضا (۱) متوجه بود، یعنی درواقع «جان شناسی» (۲) را فن خود قرار داده بود، ودرضمن مطالعهٔ این مباحث ناچار به چگونگی احوال واعمال مغز سر وپی ها (اعصاب) برمی‌خورد واز این رو به اعمال دماغی متوجه می‌شد، واین امر اورا طبعاً به ملاحظهٔ امورذهنی وآثاری‌که روحی می‌نامند کشانید، به عبارت دیگر: ازجان‌شناسی به روانشناسی رسید، وکم‌کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت، چنانکه نخستین تصنیف مهم‌اودر همین‌فن به ظهوررسید واز کتاب روانشناسی او نام بردیم.

تاکنون ماچندین بار درضمن بیان‌تعلیمات حکما ازروانشناسی سخن به‌میان آورده ایم، و به اصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم، ولیکن‌دراین‌باب نیزمانند مباحث‌دیگرالبته نمی‌توانستیم واردتفصیل بشویم. دربارهٔ تحقیقات ویلیام جمزنیزجزاین‌نمی‌توانیم کاری بکنیم، وبنابراین همینقدر به‌اشاره می‌گوئیم: فیلسوفان‌پیشین مخصوصاً آنهاکه حکمای الهی خوانده می‌شوندمعتقد بودندکه انسان گذشته از بدن ونفس حیوانی، دارای نفسی است‌که آنچه آثارروحی وعقلی می‌گویند ناشی از اواست، وآن را جوهری مجردمی‌دانستند و دربارهٔ نفس وچگونگی پیدایش وتهذیب وتکمیل و باقی یا فانی بودن اوبحث می‌کردند، چنانکه در این مسائل هم دراین کتاب اشاراتی به آن بحث هاکرده ایم.

پس ازآنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدیدکردند، و به تحقیقات تازه‌پرداختند، بازبسیاری ازایشان‌بهمان عقیدهٔپیشینیان گرائیدند، وبعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجردوبقای نفس‌گردیدند، و از عقاید مختلفی‌که دراین باب پیش آمد به‌اجمال آگاه شدید.

---

(۱) Physiology

(۲) Biology یعنی معرفت امور مربوط به حیات.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت وتجرد وبقای نفس برای ما یا اصلا مقدور نمی‌باشد ، یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن به آن مقصود کافی نیست، وبهتر آنست که در چگونگی آثار روحی ونفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم به شیوهٔ علوم جدید ، یعنی مشاهده وتجربه برویم ، والحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا وامریکا رنج فراوان برده ومعلومات بسیار فراهم آورده‌اند ، چنانکه امروز روان شناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه می‌باشد ، ومحور فلسفه واقع شده‌است درعین اینکه از طبیعیات وعلوم تحققی به شمار می‌رود ، وضمناً واسطهٔ انتقال از طبیعیات به الهیات نیز می‌شود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است .

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد به وجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد درواقع ازارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یاروح می‌گویند نظر به جوهریت وتجردش ندارند، ومرادشان آثاری است که به نفس نسبت داده می‌شود ، ازعلم واراده وکلیهٔ امور ذهنی جزاینکه بعضی به جزم یا به احتمال معتقدند که : نفس حقیقتی است مستقل که به مطالعه درآثاراو باید کم کم به چگونگی وجود او پی ببریم، وبعضی منکرند وآثارنفسانی راناشی از قوای طبیعی وبدنی می‌دانند .

دراینجا لازم است که گوشزد نمائیم که ، آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری ازآنها چنان است که نفس درحین وقوع آنهارایا اصلا ادراک نمی‌کند ، مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت می‌دهد ، یا می‌تواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست ، مانند تنفس که توجه نفس درآن مداخله ندارد ، و این قسم امور را غریزی یا فطری می‌گویند (۱) قسم دیگر ازآثار نفس امور ذهنی می‌باشند ازاحساس وتخیل وتعقل واراده ومانند آنها که یا بدون توجه

---

(۱) **Instinctifs** وقوه‌راکه مبدأ این امور وآثاراست **Instinct** می‌نامند یعنی غریزه .

نفس واقع نمی‌شود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمی‌گردد ، و آنها را امور عقلی می‌توان گفت .

اگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که هر هنگام نفس به امری متوجه است و آن امر وارد ذهن می‌شود ، البته نفس از خود آگاه است و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود ، چنانکه شخص وقتی که در خواب است آوازها بگوشش می‌رسد ، اما چون از خود بیخود است آنها را ادراك نمی‌کند ، و آن امور وارد ذهن نمی‌شود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بی‌خبر است ، یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر می‌شود .

پس خواه به وجود نفس به طور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم ، منکر نمی‌توانیم شد که در انسان قوه‌ای هست که اورا از وجود خود آگاه می‌کند و آگاهی از امور دیگر هم بسته به او است ، این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۱) که ماهم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم . قوهٔ تنبه یا انتباه به آن معنی نزدیك است ، ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد می شود ، و به‌گمان ما اگر لفظ « خود آگاهی » را برای این قوه یا اینحالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است و مراد را می‌رساند . (۲)

Conscience (۱)

(۲) لفظ ذهن درست بر این معنی صدق نمی‌کند ، چون ذهن چیزی است که آن قوه درواقع متعلق به او است . و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمهٔ **esprit** بکار ببریم . لفظ آگاهی به تنهائی هم آن معنی را می‌رساند ، اما چون آگاهی به معانی دیگر نیز استعمال می‌شود و پر شیوع دارد به گمان ماخود آگاهی بهتر است . لفظ شعور و مشعر هم بد نیست اما همان عیب را دارد ولیکن درهر مورد که صراحت در



اینك گوئیم ، درعلم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوهٔ خودآگاهی است که چیست ؟ و چگونه است ؟ البته کسانی که معتقد به نفس مستقل از بدن می‌باشند خود آگاهی را خاصیت نفس می‌دانند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس می‌گفتند ، اما خواه معتقدباشیم خواه نباشیم درعلم نمی‌توانیم به این‌عبارت قانع شویم که خودآگاهی خاصیتی‌است‌از نفس ، وبایدبکوشیم‌تا چگونگی وحقیقت آن را دریابیم .

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان وحیوان مطالعه‌کرده اند ، برخورده اند به اینکه وجود پی (عصب) دراعضاء بدن این کیفیت را پیش‌آورده‌است‌که چون بریك نقطهٔ ازبدن‌تأثیری وارد شد ، در نقطه ای دیگر که به وسیلهٔ عصب به آن مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث می‌شود ، وغالب اعمال بدن ازاین نوع است ، و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند ، وگذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم که



معنائی‌که دراینجا یعنی‌درعلم روانشناسی منظور ماست مقصودنباشد، الفاظ تنبیه و انتباه وشعور ومشعر وادراك والتفات وآگاهی وهوش ومرادفهای آنها را می‌توان به‌کار برد . ضمناً خاطرنشان می‌کنیم که ، لفظ Conscience معانی دیگر هم دارد که در ترجمهٔ آن معانی لفظ خودآگاهی مناسب نیست ، مثلا در بعضی موارد فکر و عقیده وحس تکلیف و انصاف بایدگفت ، ویکی از معانی آن ادراك نیك وبد است وقوه‌ای‌که درانسان هست‌که چون‌نیکی واداى تکلیف کند نفسش شاد است ، وچون به عکس باشد نفس مضطرب است و سرزنش می‌کند ، و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون به این معنی مصطلح شده است .

(۱) Action reflexe یا Mouvement reflexe

مربوط به روانشناسی می‌شود از نوع حرکت وحس انعکاسی است ، ولیکن چون به امورذهنی و آنچه مربوط به خودآگاهی‌است می‌رسیم می‌بینیم همه را نمی‌توان به اعمال انعکاسی توجیه نمود ، وویلیام جمز مانند بسیاری ازعلمای روانشناسی که دراین باب‌دقت‌کرده‌اند؛ دریافت‌که معانی وتصورات ذهنی (۱) مبحث دیگری است‌که تحقیق در آنها هرچند مانند تحقیق در امور دیگرعلمی مبتنی برمشاهده و تجربه است ، اما مشاهده و تجربه درآنها با مشاهده و تجربه ای‌که در امورجسمانی بکار است فرق دارد ، چه در امور جسمانی مشاهده‌و تجربه بیرونی است ؛ یعنی به وسیله حواس ظاهر دست مـی‌دهد و مخصوصاً به چشم درمی‌آید، اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور مربوط به خود آگاهی واحوال او به احوال ظاهر معلوم نمی‌شود ،و باید به ضمیر رجوع کرد ، ومشاهده وتجربه درآنها درونی است ،و اروپائیان برای این‌نوع مشاهده اصطلاحی‌دارند (۲) که مامی‌توانیم درون نگری ترجمه‌کنیم .

درباب چگونگی وحقیقت خودآگاهی گروهی ازعلمای‌روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند ، و پیش ازاین ما به آنها اشاره کرده ایم اظهارعقیده‌کرده بودند ، که نفس وخودآگاهی اوچیزی نیست مگر اجتماع وترکیب معانی وصوری‌که درذهن وارد و مجتمع می‌گردد ، و ذخیره می‌شود ، و برسبیل تشبیه می‌توان گفت ؛ همان قسم‌که جسم عبارتست‌ازمجموعه ای ازاجزاء مادی‌که‌آنها را ذره وجزء لایتجزی می‌گویند، نفس وخودآگاهی هم عبارتست ازمجموعه ای از اجزا که آن اجزا همانا معانی و تصورات می‌باشند . ویلیام جمز دراین باب درنتیجهٔ مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیسی مخـالف شد ، وگفت حقیقت نفس مجموعه ای از معانی و تصـورات نیست ، بلکه خود آگاهی امری متصل واحد است . راست است که معانی و تصورات‌که احوال عارض برخودآگاهی می‌باشندمتکثرند وبسیارند، اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثر ها حـاصل

Introspection (۲)   Idées (۱)

شود ، ونیز نفس واحدی نیست که منقسم به متکثر هـا شود بلکـه خودآگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر ، و کثرتی است واحد ، چنانکه در مقام تشبیه می‌گوئیم : اندیشهٔ انسان به الفاظ درمی‌آید و الفاظ متکثرند اما اندیشه یك امرواحد است ، ونمی‌توان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشهٔ انسان را می‌سازد .

با اینحال ویلیام جمز حکم نمی‌کند به اینکه نفس جوهراست، زیرا اولا نمی‌دانیم جوهرچیست ؟ وثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت وبیحرکت می‌بود ، وحال آنکه می‌بینیم خـودآگاهی ذاتـاً جنبنده و جاندار است ومی‌توان آن را به نهری جاری مانند کرد .

ازجمله نظریـات ویلیـام جمز اینست که ، به خلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همهٔ امورذهنی را ناشی از حـرکات انعکاسی بدانند ، اوحدس می‌زند که دربدوامر همهٔ آثار دماغی وعصبی مقرون به نحوی ازشعور و اختیار بوده است ، وبعدها کم‌کم تحولـی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فـاقد شعور و اختیار گردیده ، و بعضی ترقی نموده و اختیـار و خودآگاهی تـام دارا شده‌اند .

از توجهات محققان در امورنفسانی اینست که ، بعضی ازاحوال نفس تأثیر بدنی دارد ، وهر امری که در نفس حادث می‌شودحرکتی در بدن احداث می‌کند ، ومثال ظاهرش اینستکه چون جانوردرنده می‌بینیم وبیم دست می‌دهد حرکت می‌کنیم ، و می‌گـریزیم وچـون منظری دلخراش می‌بینیم رو بر می‌گردانیم ، یـا اشك مـی‌ریزیم ویلیام جمز در این‌باب تحقیق کرد که دربعضی ازموارد امر معکوس است ، وازحرکت وعمل بدن تأثیر نفسانی دست می‌دهد ، مثلا ترس و بیم از فرار عارض می‌شودنه فرار از ترس وبیم ، و اندوهناکی از گریه حاصل می‌شود نه گریه از اندوهناکـی ، و این ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش به دراز می‌کشد ودر هـر حال سخن جـامع اینست که ، هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد ، وهم اعمال بدنی تأثیرات روحی می‌بخشد .

از تحقیقات ویلیام جمز در روانشناسی که آنرا کاملا به شکل علوم طبیعی انجام داده است به این اشارات اکتفا می‌کنیم که کتاب ما بیش ازاین گنجایش ندارد . بایدکتاب روانشناسی آن دانشمند را خواند ولذت برد .



ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روانشناسی به اموری برخوردکه اورا به احوال باطنی انسان واتصال او به مبادی عالیه متوجه ساخت ، و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد ، که از تصنیفهای مهم اوشمرده می‌شود و عنوانش به ترجمهٔ تحت لفظی چنین است ، « انواع تجربهٔ دینی » ولیکن ازتجربه مرادش سیردر امور وادراك آنها است ، و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست می‌دهد که خود را به مبدأ یا به نفوس عالیه مرتبط ومتصل می‌یابد ، ومعمولا آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ، ما در ذکر مصنفات ویلیام جمز نظر به مراد حقیقی اوازلفظ تجاوزکرده ،آن کتاب را « انواع سیر باطنی انسان » نامیدیم .

ویلیام جمز تصریح می‌کندکه مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دیانت را صورت می‌دهند ، ومقصودآنها اینست که خدا را با خود یار کنند ، بلکه می گوید ، مراد من ازدین مواجهه کلی شخص است با زندگانی ونوجه به اینکه وجود ما چیست ؟ ودر این مواجهه و تـوجه ، نظر جدی عالی دارد وخویشتن را متکی ومتصل به مبدأ وقوه‌ای می‌بیند که از خود اوبسی نیرومندتر است ، ودر آنحال خود را سعادتمند ومطمئن می‌یابد .

ویلیام جمز مشاهده‌کرده است که انسان از امور عالم یك سیر وادراك دارد بیرونی به توسط حواس ظاهر ، ویك سیروادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن وعقل ، واین دوقسم سیر وادراك ر همه‌کس دریافته است ، ولی یك سیر و ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان ولااقل برای بعضی اشخاص دست دهـدکـه بـاطنی ؛

درونی‌تر است وآن را سیر وادراك دینی می‌نامند ، از آن رو که هر گاه‌آن‌حال‌روی دهد شخص خود را با خدا متصل می‌یابد ، و این امر منشأ عقیدهٔ دینی می‌شود .

این حال وامورمربوط به‌آن را ویلیام جمز چنین توجیه‌می‌کند که‌آنچه انسان‌آن را «من» می‌خواند وخودآگاهی دارد ، در احوال عادی‌دایره‌اش محدود ومسدود است ، واز خود او تجاوز نمی‌کند ، ولیکن این دایرهٔ محدودحریمی داردکه بیرون‌ازدایرهٔ خودآگاهی است وشخص در احوال عادی ازآن‌آگاهی ندارد ، و چون باب آن حریم به روی «من» بازشود با عالم دیگری آشنـا مـی‌گردد وبسی چیزها بر او مکشوف می‌شود که در حـال عـادی درش بـروی او بسته است .

این فقره راکه‌گذشته از « من » یعنی نفس یا ضمیر خودآگاه که قلمروحس وعقل است چنین می‌نماید که ، انسان ضمیر دیگری هم داردکه‌معمولاازآن‌آگاه نیست ، ولیکن بعضی اوقات‌آثاری ازآن بروز می‌کند ومعلوماتی به‌انسان می‌دهدکه ازعهدهٔ حس وعقل‌بیرون است ، پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگرکـه در روانشناسی کارکرده بودند به‌آن برخورده وآنرا «من ناخودآگاه» (۱)نامیده بودند ویلیام جمز دراین باب تحقیقات مبسوط نموده ومعتقد شدکه، مواردی هست‌که انسان از دایرهٔ محدود مسدود «من» به‌آن حریم‌که گفتیم پامی‌گذارد ، ودر من ناخودآگاه وارد می‌شود ، وبا«من»های دیگرکه درحال عادی درشان بروی اوبسته است مرتبط می‌گردد و به این طریق ضمایر به یکدیگرمکشوف ودر یکدیگر مؤثرمی‌شوند وشخص بدون واسطهٔ حس وعقل به حقایقی برمی‌خورد و در عوالی سیرمی‌کندکه تمتعات روحانی‌درمی‌یابد وبه‌کمال‌نفس نزدیك‌می‌شود، وخود را به خدا متصل می‌بیند و در می‌یابد که حـدود زندگی بالا رفته ، و اطمینـان نفس حـاصل نموده روحش بزرگ و بف

Le moi subliminal (۱)

شده و از غیب مدد می گیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می‌یابد ، و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را به خوبی فهم می کنند .

این سیر در اشخاص به انحاء مختلف دست می‌دهد ، بعضی یکسره از آن محرومند هرچند هیچکس را نمی‌توان حکم کرد که فاقد این قوه است ، بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال به تدریج رو می کند ، و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش می‌آید ، مختصر در همه کس بروزش به یك سان و یك روش نیست و انواع مختلف دارد ، و از این روست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این حالات است « انواع حیر باطنی انسان » نام نهاده است ، وجای تأسف است که ما به این اشارات که از خلاصه و نتیجهٔ مطالب آن کتاب نمودیم ، باید اکتفا ، و خوانندگان را به اصل کتاب احاله کنیم همین قدر بالا توجه می‌دهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم این شیوهٔ مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده ، و تحقیقاتش مبتنی بر موهومات و تخیلات نیست ، و عجب تر اینکه با این عقایدکه پیدا کرده است خود اقرار می کند که من اهل باطن نیستم وجز بروش علمی نمی‌روم .



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است .

خوانندگان این کتاب می‌دانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده ، بلکه می توان گفت ، مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کرده ، و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل به کار است به نام فن منطق به دست دادند ، سپس حکمای جدید اروپا در این، چه تحقیقات به‌عمل آوردند ، بعضی عقل واحتجاج را ممیز درست نادرستی اقوال دانستند ، وبرخی حس وتجربه را وسیلهٔ اصلی دانستند و تکرار آن مباحث دراینجا لازم نیست .

کسانی که حس و تجربه را وسیلهٔ اصلی وصول به علم و کشف حقایق می‌دانستند اگر مادی بودند به فلسفه اصلا توجه نداشتند ، و اشتغال به فلسفه راامری بی‌نتیجه وبیهوده می‌پنداشتند ، ولی‌آنها که صرف مادی نبودند وبه فلسفه هم‌اعتنا داشتند با وجود اعتقاد تام به لزوم حس وتجربه قواعد منطقی واصول عقلی‌را هم معتبر می‌شمردند ومخصوصاً در رد و قبول تصورات وتصدیقات مربوط به معانی وامور انتزاعی و تعقلی از توسل به اصـــول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی‌که ازآن نتیجه می‌شود چاره نمی‌دیدند .

ویلیام جمزچنان‌که‌دیدید مادی‌نبود ، وبه‌عوالم باطنی‌وروحانی نیزاعتقادداشت ، ولیکن ازفرط‌علاقه به‌مشاهده وتجربه‌کارش‌به‌آنجا رسیدکه درمعانی وامور عقلی‌صرف نیزتجربه و عمل را یگانه وسیلهٔ تشخیص حـــق و باطـــل دانست ، واز این رو در فلسفه روش او را «پراگماتیسم» یعنی اصالت عمل خوانده‌اند . واینك باید اجمالاآن روش را توضیح‌کنیم .

ویلیام جمز می‌گوید ، هر معنی وهرحکمی ازاحکام ذهنی‌انسان وقتی شایستهٔ تحقیق وبحث است‌که نتیجهٔ عملی برآن مترتب باشد ، واگرهیچ تأثیری دراعمال زندگانی نداشته باشدگفتگوی آن تضییع وقت وکارلغو است .

پس‌میزان حق وباطل نسبت بهرمعنی وهررأی و هرقولی تأثیر ونتیجهٔ عملی است‌که براعتقاد به آن معنی و آن قول برای انسان مترتب است ، اگر تأثیر آن اعتقاد درعمل نتیجه ای نیکـــو داشته باشد صدق وصواب است ، واگر خلاف آن باشد کذب وخطا است .

پس منشأ ومبدأ فکر را نباید محل توجه دانست به اعتماداین که مبنی بر اصول عقلی ومنطقی است ، بلکه مآلش را باید درنظر گرفت اگرآن فکرما را به امری واقعی رهبری‌کـــرد ،کـــه از این معلوم بتوانیم به معلوم دیگر برسیم ، یا اگر درعمل نتیجه ای داد که برای زندگانی‌سودمندبود حق‌است، وگرنه‌باطل است . به عبارت دیگر، حق حقیقتی نفس الامـــری و مطلق نیست بلکـــه اضافی و اعتباری است .

می‌گویند ، حق رونوشت امر واقع است ، یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است ، بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد ؟ آیا امری ثابت ولایتغیر است ؟ نه زیرا که عالم متغیر است ، وهیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که برآنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد .

باز به عبارت دیگر ، قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست، بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی به منزل دیگر می‌رساند، اگر چنین باشد یعنی نتیجه وتأثیر نیکو داشته باشد حق است وگرنه باطل است .

پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است، نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است ، چنانکه شخص چون حالش خوبست می‌گوئیم ، صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست .

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود می‌آورد اینست که ، هرقولی را در هرمسئله از مسائل که به نظر بنگریم ، هرقدر مهم ومعظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده وبه انتها رسیده ، واز این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد . در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو وبیحاصل است به واسطهٔ اینکه مربوط به گذشته می‌شود . و آینده‌ای در پیش نیست تا حق و باطل آن قول تأثیری ببخشد ؛ مثلا این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است؟ یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست ؟ اگر آینده ای درپیش نباشد که حق وباطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق می‌کند که انسان مجبور باشد یا مختار ، وظلم قبیح باشد یا نباشد ؟ پس حسن وقبح از آنجهت مورد نظر است که عمل انسان برطبق آن تأثیری در امور ببخشد ، در صورتی که فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد ، حتی بحث در اثبات ونفی وجود خدا چه حاصل دارد، وچه تفاوت می‌کند که موحد یا دهری باشیم ؟ چون فرض اینست که ، آینده درپیش نیست که

اثری بر آن اقوال مترتب شود .



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده ، و ما فلسفهٔ اصالت عمل ترجمه می‌کنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال به اعتبار تأثیر و نتیجهٔ عملی آنها) ویلیام‌جمز دراکثر مصنفات خود مدار عمل قرار می‌دهد ، و به آن اشاره می‌کند ، ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن درمقابل مخالفان ، و توضیح آن به شواهدی از مسائل فلسفی که به این‌روش درآنها نظرمی‌کند .

مسائلی که ویلیام جمز به خصوص به آنها اشاره می‌کند ، یکی حقیقت داشتن یانداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئلهٔ مادیت و روحانیت است ، دیگر مسئلهٔ اثبات یانفی حکمت داشتن کار های جهان ، و دیگر مسئلهٔ جبر واختیار است ودر کلیهٔ این مسائل پس از تحقیق مفصل به این نتیجه می‌رسد که انکـار روحـانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان واعتقاد به جبر شایستهٔ کسانی است که تنها نظر بگذشتهٔ دنیا داشته باشند وآینده را منظور ندارند ، واین با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است ، زیـرا کـه این عقـاید مایهٔ نا امیدی و دلسردی انسان است ، وحال‌آنکه اعتقاد به روحانیت وبقای نفس ووجود صانع حکیم وفاعل مختار بودن‌انسان، سبب می‌شود که شخص از روی نشاط و امیدواری وقوت قلب زندگی کند و بکار بپردازد ، و با این عقیده که می‌تواند اوضاع جهـان را رو به بهبود ببرد و جد وجهدش منشأ اثر است وخوب‌کردنش نتیجهٔ خوب وبدکردنش نتیجهٔ بد دارد .

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئلـهٔ حقیقت وحدت وکثرت است، ودراین باب‌تصنیف جداگانه هم‌دارد که برای‌کوتاهی سخن‌مجبوریم ازورود درتفصیل که‌آن بپرهیزیم، همین قدر اشاره می‌کنیم که ، ویلیام جمز با وجود اینکه مسلك حکمای روحی دارد تمایلش به کثرت است ، اما نه به کثرت مطلق به این معنی‌که تصدیق دارد که جهـان حقیقتی واحـد است ، از آن رو که

موجودات همه بــه یکدیگر مرتبط و پیوسته‌انــد ، و لیکن اطمینان نمی‌توان کرد به‌آنچه بعضی ازحکمای روحی معتقدندکه یك حقیقت واحدکه وجودش را به انتزاع وتعقل قــائل مــی‌شویم حق است ، و موجودات دیگرکه به مشاهده درمــی‌یابیم همه عــاری از حقیقت می‌باشند ، زیرا ما جزمشاهده وتجربه راهی برای درك امورنداریم، وبنا بر مشاهده وتجربه کثرت را نمی‌توانیم یکسره منکر شویم ، و کسانی‌که به وحدت مطلق معتقد می‌شوند بازقیاس به نفس می‌نمایند وبه صرف تعقل حکم می‌کنند .



روی همرفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را به اینکه در تحصیل علم وکشف حقایق باید تنها به مشاهده وتجربه متوسل شد با مشرب روحانیت وعلاقه به دیانت جمع کرده ودرهرمسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته‌سنجیهای دلپسند نموده ، که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود درآنها جانداریم ، درزمان حیات ویلیام‌جمزدانشمندانی بودند مخصوصاً در امریکا وانکلستان‌که مشرب پراگماتیسم داشتند، و اکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل بر صاحب این مشرب ایراد دارند ، ازجهت اینکه در جستجوی حقیقت به اصول عقلی نمی‌گراید ، واصحاب حس اعتراض می‌کنند که بــه مباحث فلسفهٔ اولی وامورباطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که ، حقایق نفس‌الامری قائل نیست ودر اینصورت قضایای علمی ومسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرارنمی‌دهد . مخصوصاً سرزنشی‌کــه بــه اصحاب اصالت عمل شده است اینست‌که ، اگرحق وباطل دایرمدار سود ومصلحت باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خودخواهــی و منفعت‌ــ پرستی خواهد بود ، ولیکن انصاف اینست‌که دراین قسمت مخالفان پراگماتیسم به اشتباهند ، زیــرا سود ومصلحتی‌کــه اصحاب اصالت عمل درنظر دارند سود ومصلحت شخصی نیست ، و مرادشان مصلحت کلی است وبنا براین بیم اینکه منتهی به خودخواهی گردد نمی‌رود ودر هر صورت مشرب پراگماتیسم هرچند به قول خــود ویلیام جمز

نام تازه‌ایست برای مسلکی کهنه ولیکن به صورتی که آن دانشمند وهم مسلکان او عنوان کرده‌اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است.

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانی که از حرکت ارتقائی علوم وفنون آگاهند، و در سیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند می‌توانند به دو نکتهٔ لطیف توجه کنند، یکی اینکه هرچند در راه علم وحکمت همواره مراحلی پیموده شده، وارتقاء دست داده است هوشیاران ازاهل علم چون به درستی نظر کرده‌اند، دریافته‌اند که در بسیاری از عقایدکه اختیار نموده‌اند به اشتباه رفته بودند وباید تجدید نظر کنند وبه علاوه هرچه معلومات افزون می‌شود، بر مجهولات نیز می‌افزاید یعنی به مشکلاتی بر می‌خوریم که پیش ازآن برنخورده بوده‌یم، وجهل مرکب داشتیم. نکتهٔ دوم اینکه صاحبنظران همواره دو دسته بوده‌اند که پنهان یا آشکارا با هم کشمکش داشته‌اند، یکی کسانی که می‌خواسته‌اند همهٔ امورجهان را در تحت قوانین طبیعی که به روش علمی یعنی محاسبه ومشاهده وتجربه معلوم شده‌است درآورند، وآنان را مادیون می‌نامند، ودیگر کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته، حقیقتی غیرمادی ونامحسوس نیز قائل بوده‌اند، وبرای هریك از این دو دسته اتفاق افتاده که بر حسب پیش‌آمد امور ومعلومات و نظریات تازه‌ای که پیدا کرده‌اند خود را بردستهٔ دیگر غالب دانسته‌اند، ولیکن به زودی دستهٔ دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش آورده‌اند که معلوم کرده است که فتح وغلبهٔ فرقهٔ مقابل کلی وقطعی نبوده‌است.

درکشمکش این دو دسته هرچند کسانی بوده‌اند که دانسته یا ندانسته غیر ازکشف حقیقت غرض دیگری هم داشته‌اند، ولیکن ...

انصاف داد که درهر دو دسته مردمان والامقام بوده‌اند که جز وصول به حقیقت غرضی نداشته ، وبنابراین رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایهٔ ترقی علم است ، واگرسرانجام وصول به حقیقت میسر باشد همانا به سبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر یك از این دو دسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیده ای راسخ بر مدعای خود ، متوجه ومعترف بوده اند براینکه ممکن است بعدها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیدهٔ ایشان را معلوم سازد، و بنابر این نسبت به مدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هرچه در راه معرفت بیشتر می‌روند به این نکته بیشتر توجه می‌کنند ، و از تعصب جاهلانه دورتر می‌شوند ، وحدت وشدت آنرا تخفیف می‌دهند و هردو دسته همواره به یکدیگر نزدیك می‌آیند خاصه اینکه ، امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است ، یعنی هر فکر وفرضی هم برای دانشمندپیش‌می‌آیدباید به محك مشاهده وتجربه زده شود ، تا بتوان محل اعتبارقرار دادو صرف تعقل واستدلال منطقی کسی را به جائی نمی‌رساند .

از جمله شواهد براین گفته ، احوالی است که در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم و این چند سال اول سدهٔ بیستم درحکمت و فلسفه مشاهده شده است ،که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفهٔ تحققی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی وطبیعی دست داد، در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفهٔ ترکیبی هربوت اسپنسر گردید ، مبنی بر اینکه ، حقیقت مطلق ندانستنی است ، و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است ،که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی می‌باشد .

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، اصل علیت (۱) است ، مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است ، وهرچه واقع می‌شود ناچار مسبوق به امر دیگری است که مقدم براو

Principe de Causalité (۱)

وعلت او بوده ، و معلول بی‌علت نمی‌شود و علت بی معلول نخواهد بود، وبنا براین ازاصل علیت قاعدهٔ وجوب ترتب علت ومعلول (۱) را درآوردیم .

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمی‌شود، وازمعدوم چیزی به وجود نمی‌آید ، وبنا بر این مقدار موجودات کم وبیش نمی شود و این اصل را قاعدهٔ بقای ماده (۲) می‌گویند .

اصل دیگر قاعدهٔ بقای کارمایه (۳) است ، که بنا برآن نه‌تنها مقدار ماده ثابت است ، بلکه مقدار نیرو وکارمایه هم ثابت است و کم وبیش نمی‌شود به شرحی که پیش از این گفته‌ایم .

اصل دیگر که می‌توان گفت نتیجهٔ اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه ، جریان امورجهان برطبق قوانین مضبوط وحتمی است که تخلف درآنها راه ندارد، وبنابراین‌آن قوانین از واجباتند وضروری (٤) هستند نه از ممکنات (٥) ، و نتیجهٔ کلی این قواعد واصول‌اینکه این جهان کارخانه‌ایست ماشینی وتصورجهان‌ماشینی(٦) را می‌توان تشبیه کرد مثلا به یك کارخانهٔ پارچه‌بافی که مقدارمعینی پنبه وپشم برای‌آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراك ماشین‌هائی می‌شود ، وبرطبق قواعد معین وبرحسب اصل علیت تحولاتی درآنها صورت می‌گیرد ، وبه شکل مصنوعاتی درمی‌آید ، سپس‌آن پارچه‌ها ومصنوعاتشان به استعمال فرسودگی می‌یابند ، رشته‌ها پنبه می‌شود و دوباره خوراك ماشین‌ها می‌گردد ، واین کیفیت همواره دور می‌زند وجریان می‌یابد ، نه چیزی برآن می‌افزاید نه کاسته می‌شود ، و

---

(۱) Déterminisme

(۲) Principe de la conservation de la matiére

(۳) Principe de la Conservation de l'énergie

(٤) Nécessaire

(٥) Contingent

(٦) Mécanisme

جریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است ، و اختیاری در کار نیست ضمناً باآنکه هربرت اسپنسر خود وجود امرنداانستنی را قائل بود ، وراه اعتقاد به اموربا طنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر ازآش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قـوهٔ خلاقیتی‌هم درکار نیست ، و می‌توانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم ، واگرهم درآغازبرای این جهان صانعی وحقیقتی فرض‌کنیم که این مقدار ماده وقوه را خلق‌کرده ، واین قوانین را مقررداشته است امروزکه می‌بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است وکم وزیاد نمی‌شود ، وبرطبق قوانین معین مضبوط‌کارمی‌کند فرض وجود صانع ومدبر ضرورتی ندارد .

ونیزاز نتایجی‌که از تصور ماشینی‌جهان می‌توان گرفت اینست که ، مدار امرجهان براصل علیت است نه براصل غائیت (۱)، یعنی محتاج نیستیم‌که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض‌کنیم ، ودرکار جهان حکمتی قائل باشیم زیراگردش چرخهای ماشین طبیعت‌را بنابراصل علیت موجه می‌سازیم.

در مقابل این فکر ونظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی‌که غیراز ماده وقوانین حاکم برآن حقیقت دیگری نیز قائلند ، بیکار ننشستند ، ودیدیدکه در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی‌بودندکه وجودمؤثری غیرمادی رادرعالم به وجهی اثبات‌کرده‌اند وانگلستان نیز ازاین دانشمندان خالی نبوده است . در فصول پیشین شمه‌ای از عقاید این طبقه ازحکما گفته‌ایم‌که ، هریك چگونه امرمعقول ، یعنی عقل یانفس یاروح را مدبر امور جهان دانسته‌اند ، اینك ، درضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی راکه دراین باب پیش آمده به اختصار گوشزد می‌نمائیم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است‌که مختصری از تحقیقات او بازنمودیم ، دوحکیم دیگرکه می‌خواهیم خوانندگان را به تعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی می‌باشند ، و مشربشان از

---

(۱) Finalité

جهتی به حکیم امریکائی نزدیك است، اما سخنهای تازهٔ دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری ازدانشمندان دیگر را نیز به اعجاب ونشاط آورده است .

بخش چهارم

بوترو

«امیل بوترو» (۱) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است ، از زندگانیش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست . در فلسفه هم آنچه اختصاصی او است طول وتفصیلی ندارد، ولیکن رأی اودربارهٔ قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم ، از این گذشته استاد « هانری برگسن » است که از بزرگان حکما ، آخرین کسی است که خود را به معرفی او مکلف میدانیم .

نظر اختصاصی بوترو که به آن اشاره کردیم ، دردو کتاب کوچك بیان شده است که نخستین آنها به این عنوان است : « امکان قوانین طبیعت » (۲) (یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) وآن بحث در حقیقت قوانین طبیعی وچگونگی آنها است وحاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی بر قاعدهٔ وجوب ربط علت و معلول است ، ودر واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین برطبق مقتضای عقل ما به تصور میآید و بهزبان تعبیر میشود، وماامور را برحسب اراده یعنی خواهشها وحاجات خودمان سیر میدهیم ومسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد ، به عبارت دیگر ما چون در

---

(۱) Emile Boutroux

(۲) La Contingence des lois de la nature

امور عالم نظر می‌کنیم ناچـار سعی داریم کـه جریان آنهـا را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ، ولی از کجـا کـه عقل مـا با عقل کل منطبق شود و درست حکـم کند؟ و میل و خـواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور به مقتضای قواعد عقلی‌خود حکم‌کند ، وبه آنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ، ولیکن یقین است که عقل‌مـا به درك حقیقت وافی‌نیست ، وازآن عاجز است و خواهشهای ماهم که جزء ضعیفی‌از کل هستیم ، واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط‌جهل وغفلت‌ماست که‌مارا معتقد ساخته است که مشیت الهی‌برچیزی است که عقل‌ونفس ما برآن حکم می‌کند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط می یابد و دقیق می‌شود ، کم‌کم در می‌یابیم‌که قوانینی‌که کشف‌کرده بودیم‌که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست ، وکلیت تام ندارد ، بلکه تقریبی و اجمالی است وخلاف قیاس درآن بسیار دیده می‌شودکه یا باآنها بر نخورده بودیم ، یا به مسامحه گذرانده بودیم ، وبنا برابن قاعدهٔ علت ومعلول احاطه وشمول‌کلی ندارد پس‌به وجوب علیت وقوانین طبیعی‌که مبتنی برآنست نمی‌توان جازم‌گردید .

دیگراینکه ، موجودات جهـان همه یکسان نیستند ، و جریان امورآنها بریك روش نمی‌باشد وآنهارا نمی‌توان یك رشتهٔ پیوسته به یکدیگر فرض نمود ، جمادات حکمی‌دارند و نباتات حکم دیگر، و حیوانات باآن‌هردو متفاوتند وانسان هم برای خود خصایصی‌دارد: چنانکه ازقدیم به این نکته برخورده بودندکه درگیاه حقیقتی است زاید برآنچه در جماد هست ، وآن را نفس نباتی نام نهاده بودند ، وآن مایهٔ حیاتست وهرقدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی وشیمیائی برآن جاری‌کنیم سرانجام چیزی می‌ماندکه احکام جمادی برآن احاطه ندارد ، وهمچنین در حیوان چیزیست (به قول پیشینیان نفس حیوانی)که زاید بر مجرد حیات‌است ، وقوانین‌حیاتی برآن احاطه ندارد انسان هم‌یقیناً درمدارك و مشاعرش چیزی‌هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست ، و هرکدام از این مراحل

وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است ، چنانکه اصول جان شناسی‌را نمی توان از قواعد فیزیکی و شیمیائی در آورد و قوانین روانشناسی هم بااصول جان‌شناسی مباینت دارد .

وازنکاتی‌که این فقره را تأیید می‌کند اینست که ، موجودات با آنکه مرکب از اجزا می باشند ، یعنی هر فردی یك‌کل است‌که از جمع اجزائی ساخته شده است ، خصایص مجموعه‌ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست ، وزیاده دارد . مثلا ، یك‌گیاه یادرخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب‌است خاصیتی زاید برمجموع خواص‌جمادی اجزای خود دارد ،که همان آثار نفس نباتی‌است ، و همچنین است حال حیوان وانسان واز اینجهت است‌که بامعلوماتی‌که ازخواص‌یك طبقه از موجودات داریم نمی توانیم خواص طبقات دیگر را به قیاس معلوم کنیم ، و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهدهٔ خاص به کارببریم .

دیگراینکه ، هرچه درمراحل‌وجود بالامی‌رویم می‌بینیم، احوال حرکتی براحوال سکونی غلبه می‌کند چنانکه جسم جمادی به طبع حرکتش ضعیف است ، وتقریباً ساکن‌است ولی‌گیاه حرکتش محسوس وحیوان بسی پرحرکت تر است ، وانسان ازحیوان هم متحرك تر می‌باشد . حاصل اینکه ، اصل دروجود حرکت است ، وماباید علوم خودرا مبتنی براحوال حرکتی بکنیم وهرچه درمدارج وجود بالاتر می‌رویم این‌نظررا قوت دهیم .

این نکات‌که مذکور شد اکتشافش از بوترو نیست ، وپیش ازاو می‌دانستیم اکتشاف بوترو نتیجه‌ایست که از توجه به این نکات‌گرفته است وآن اینست‌که ، چون سیرتحولی و تکاملی موجودات را به نظر می‌گیریم می‌بینیم بنابراینکه موجودات چندین‌طبقه هستند، وهرطبقه چیزی داردکه ازخواص طبقهٔ پیشین برنیامده ، و بر آن مزید شده است پس نمی‌توان‌گفت‌که سیرتکاملی موجودات فقط به تحول است، بلکه در هرطبقه از موجودات امری تازه احداث شده است به‌عبارت دیگر ، فقط تبدیل یك‌کار مایه به کارمایهٔ دیگرنیست ، بلکه ایجاد

کارمایهٔ تازه همواقع می‌شود وقوهٔ خلاقیت به کار می‌رود و کارمایه‌ای که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایهٔ قدیم علت آن باشد، پس بنابر این تحقیق هم قاعدهٔ بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد، و هم براصل علیت تزلزل روی داد زیرا که ماکارهٔ جدید معلول علتی که براومقدم باشد نیست .

ضمناً به این نکته متوجه می‌شویم که هرچه در مدارج وجودبالا می‌رویم جبر تخفیف می‌یابد ، وکم کم روبه‌اختیار می‌رویم ، چنانکه جسم جمادی را می‌توان گفت کاملا مجبور است ، اما گیاه یك‌اندازه اختیار دارد ، هرچند اختیارش ضعیف است زیراکه در موادجمادی جزئی تصرفی می‌کند ، چون به حیوان می‌رسیم می‌بینیم اختیاریعنی تصرفش در امورجهان بسی بیش ازگیاه است ، وانسان ازحیوان هم بیشتر .

به عبارت دیگر، هرچه درمدارج وجود بالا می‌رویم ، می‌بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر می‌شود ، و قانون طبیعی ازکلیت دور وبه جزئیت نزدیك می‌گردد ، تا جائی که به شخصیت می‌رسد ، توضیح آنکه ، درجمادات می‌بینیم قوانینی که برآنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی درآنها دیده نمی‌شود ، چنانکه همه چیز را می‌توان ازروی قواعد وقوانین طبیعی پیش‌بینی نمود. چون به نباتات می‌رسیم یك‌اندازه امور اتفاقی واستثنائی درآنها می‌بینیم که پیش‌بینی نمی‌توان کرد ، ومتعارفاً آنها را حمل به‌اتفاق می‌کنند، وفقط درکلیات احوال‌آنها می‌توان حکم کـرد ، چـون بـه حیوان می‌رسیم این احوال اتفاقی که پیش‌بینی نمی‌توان کـرد بسی افـزون می‌شود ، زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها با نبات شریك است ، اعمالی هم دارد که به هیچوجه نمی‌توان از پیش حکم کرد ، که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت وچه عمل خواهد کـرد ، ولی باز در کلیات آنها می‌توانیم حکم کنیم که مثلا ، زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت ، وفلان هنگام توالد خواهد کرد وچوجه‌ها در فلان موقع خواهد آمد و بچه خواهد گذاشت ، وبلبل چه فصل آواز

خواهد خواند . اما چون به انسان می‌رسیم تقریباً همهٔ اعمال او را اختیاری می‌یابیم، وآنچه‌ازکارهای اومی‌توانیم تحت قاعده درآوریم وپیش‌بینی کنیم نسبت به آنچه حمل به اتفاق کنیم ، بسیار کم است اینست‌که ، می‌توانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل‌مختار است وحیوان اختیارش نوعی وجمعی است ، ونبات اختیارش بسیارضعیف است وجماد هیچ اختیار ندارد

به عبارت دیگر ، امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است وقاعده ندارد ، و نمی‌تواند پیش‌بینی کند مربوط به‌آن چیزی است‌که نفس می‌خوانند وهرچه مرتبهٔ نفس بالاتر باشد اختیارش افزونتر است ، و اعمالش از کلیت دورتر و بـه شخصیت نزدیکتر ، یعنی نسبت به قانون جبر مستقل‌تـر است تـا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیـارش از همه بیشتر است .

از اینها همه بدیعتر نتیجهٔ‌آخری است‌که بوترو ازاین‌مطالعات گرفته است وآن اینست‌که ، قوانین طبیعت اموری نیستند که درحد ذات خود واجب و ضروری باشند به این معنی کـه درمـی‌یـابیم و می‌توانیم بگوئیم ، اصل در جهان حرکت و تغیراست ، ولیکن تغیر همین‌که جاری شد وتکرار یافت عادت می‌شود ، واین عادت است‌که ازآنها تعبیر به قوانین می‌کنیم مثل اینکه ،آب رودخانه که جاری می‌شود . درآغاز مجرای معینی ندارد همین‌که چندی جریان یـافت برای خود مجری و بستر تشکیل می‌دهد ، و از آن بـه بعد درآن مجری سیر می‌کند ، وآن مجری برای حرکت او قـاعده وقـانون می‌شود پس همچنانکه رودخانه برای جریان‌آب وجود واجبی‌نیست، یعنی درآغازنبوده وبعد ساخته شده ، ونیزاینجا که هست وجـودش حتمی وواجب نیستر، وممکن بود مجرای دیگری برای خودبسازد، امور طبیعت هم جریانش بـر طبق قـوانین معین ضروری و واجب نیست ، درآغاز نبوده وکم‌کم برحسب عادت چنین‌مقرر گردیده‌است.

اینست‌آن معنی‌که بوتروبه این عبارت ادا می‌کندکه ، قوانین

طبیعت ممکن است نه واجب ، پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می‌بینیم بنیاد سیر وتحـول طبیعت نیست بـلکه نتیجهٔ آنست ، چنان‌که رودخانه مبدأ ومنشأ جریان‌آب نیست ، بلکه‌نتیجهٔ آنست ، وآن حادث شده است پس می‌توان استنباط‌کرد که ، مـایهٔ طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید به قیودی نیست ، وکاملا مختاراست وقوه‌اش هم نامحدود است همین‌که پاره‌ای از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته می‌شود ، همچنانکه رودخانه از جریان‌آب ساخته می‌شود . راست است‌که درآن قسمت از نیروی اوکه جریان یافته و قوانین ساخته شده ، صورت‌کارخانه پیداکرده وحق داریم که ازآن تصور ماشینی داشته باشیم ، اما چون نیروی او نامحدود است ودر اصل مقید به قیودی نیست ، قوهٔ خلاقیتش ازکارنیفتاده وبازجریان می‌یابد ، چنان‌که پاره‌ای ازنیروی‌اوبه صورت جمادی جریان یافت، ودستگاه کارخانهٔ طبیعت ساخته شد ، سپس پاره‌ای دیگر از نیروی اصلی به صورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد ، پس قوهٔ خلق وابداع پیوسته درکار بوده وهست وخواهد بود .

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار وپابرجا ماند، امااز وجوب افتاد ودرحد امکان درآمد وحقیقت‌اصل بقای ماده وکارمایه و مسئلهٔ جبر و اختیار نیز روشن شد ، و نکتهٔ دیگری‌که درتحقیقات بوترو تصریحش را نیافته‌ایم و می‌توانیم مزید کنیم این است‌که به این بیان بحث معروف را که ، آیا قدرت خدا برامر محـال تعلق می‌گیرد یا نمی‌گیرد نیز می‌توان روشن‌کرد ؟ به این وجه‌که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی‌نسبت به عقل انسان اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنابرین برای او محالی نیست .

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) درسال ۱۸۵۹ درپاریس بدنیاآمد. هنگام

---

(۱) Henri Bergson

تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود ، و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان می‌داد و استادش آرزومند بود که اوریاضی را فن خویش اختیار کند ، ولیکن او به دانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد ، ودر بیست و دو سالگی به مقام استادی رسید ودر دبیرستان‌ها مشغول تدریس گردید ، ودرسی‌سالگی درفلسفه‌مرتبهٔ دکتری گرفت . رساله‌ای که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفهٔ اختصاصی اواست ، وپس ازآن تصانیف دیگر به ظهور رسانید که اورا درردیف فیلسوفان درجهٔ اول درآورد . در چهل سالگی به مدرسی درکلژ دو فرانس(۱) که مهمترین مدرسهٔ عالی‌فرانسه است بر قرارش کردند ، به عضـویت فرهنگستان فرانسه نیزبرگزیده شده و امتیازات مهم دیگرنیز دریافت . گذشته ازمقام فیلسوفی ودانشمندی هم نویسنده‌ای زبردست بود ، و هم گوینده‌ای شیرین سخن ، چنانکه محضر درسش مجمع علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود ، و حتی کسانیکه چندان از فلسفه بهره نداشتند به حضور در مدرس او عشق می‌ورزیدند . پس‌ازآنکه دراوضاع کشور فرانسه در نتیجهٔ جنگی که هم اکنون درکار است تغییراتی به ظهـور رسید ، از جمله اقدامات که به عمل‌آمد این بودکه : یهودیان را از خدمـات دولتی محروم ساختند ، درآنموقع دولت فرانسه هانری برگسن راکه از نژادیهود بود به پاس خدمات او ومقام ارجمندی‌که درعالم انسانیت داشت از آن محرومیت باز داشت ، واز حکمی‌که دربارهٔ یهود صادرشده بود مستثنی کرد ، ولی‌او نپذیرفت تا درسرنوشت هم نژادان شریك باشد وچند ماه پس ازاین واقعه درآغازسال ۱۹٤۱ودر حینی‌که مامشغول تصنیف‌همین‌کتاب بودیم ، درنتیجهٔ سماری دیرینه درهشتاد و درمین سال عمردرگذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست ، اماهمه درکمال اهمیت و محل

---

(۱) Collége de France

توجه خاص وعام است. کتب مشهورش ازاینقرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف کرد وبه این عنوان است. «معلومات بیواسطهٔ خود آگاهی» (۱) که اگربخواهیم به‌بیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم: «آنچه نفس‌به اوعلم حضوری دارد» وبرگسن بنیاد فلسفهٔ اختصاصی خودرا در این رساله گذاشته، وآنچه بعدها نگاشته‌است همچون کاخی‌است که براین بنیاد نهاده، و تکمیلاتی است که در آن به عمل‌آورده و نتایجی که گرفته‌است.

اثر دیگر که پس‌از هفت سال به‌ظهور رسانید به‌این عنوان‌است «ماده و حافظه» (۲) وآن تحقیق درجسم روح‌است.

اثرسومش «خنده» نام دارد (۳) وآن‌کتاب‌کوچکی است فلسفی وبسیار شیرین درتحقیق اینکه خنده چیست؟ واز چه عارض می‌شود و برای چیست.

اثردیگرش به‌این عنوان است «تحول اخلاق» (٤) یعنی تحولی که به اخلاقیت مقرون است. واین‌کتاب را یازده سال پس از کتاب دوم وهفت‌سال بعد از رسالهٔ خنده منتشر نمود. و نظر کلی‌برگسن در امور عالم ازآن کتاب به دست آمـده و مایـهٔ شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس‌ازآن‌کتابی منتشرنمود به نـام « استمـرار و مقارنه » (٥) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه ای‌کـه از رأی

---

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Matiére et mémoire

(۳) Le Rire

(٤) L'Evolution créatrice

(٥) Durée et simultanéité

انشتین در آورده بودند اظهار کرده است . آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد ودانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است به نام « دو سرچشمهٔ اخلاق ودین » (۱) یعنی دوامری که منشأ دیانت و اخلاق می‌باشند .

علاوه براین و گذشته ازدروسی که درمدارس تقریر کرده است مقالات وسخنرانی ها از اوباقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گردآورده‌اند یکی به نام « نیروی روحی » (۲) و دیگری به این عنوان « فکر و متحرك » (۳)

برگسن را ازبزرگترین حکمای این زمان خوانده اند،وبعضی گفته‌اند درفرانسه بعدازدکارت ودرسراسر اروپا پس ازکانت‌حکیمی به بلندی مقام او نیامده است ، ازآن‌روکه ورقی نو وبابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیدهٔ فلسفی اش را می‌توان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است، وروش فلسفی‌او به شیوهٔ فلوطین واشراقیان و عرفای ما نزدیك است ، ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه وتفکر وتعمق وبا مایهٔ علمی سرشار گفته ، ودر تحقیقات نهایت دقت به عمل آورده ومعلومات زمان خود رامنظور نظر قرار داده ، وازشیوهٔ علمی جدید کاملا آگاه بوده است . البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد وشاید که اشتباهاتی هم داشته باشد، ولیکن منکر نمی‌توان شد که مردی صاحبنظر بود و در معارف‌اروپا راهی نو باز نمود ، که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده وخواهد بخشید .

بیان وافی از فلسفهٔ برگسن برای ما دراین مختصرالبته میسر نیست ،که شایستهٔ آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود ، برای اینکه خوانندگان مفتاحی ازآن به دست‌آورندازرئوس‌مسائل

---

(۱) **Les deux sources de la morale et de la religion**

(۲) **L'énerige spirituelle**

(۳) **La pensée et le mouvant**

اجمالی بنگاریم، ودرچگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی‌اختیار می‌کنیم‌که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد ، و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم‌کمال خشنودی را خواهیم داشت .

***

مسئله ای‌که برگسن موضوع رسالهٔ دکتری خود قــرار داده ، بحث‌جبر واختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که داری نفس خود آگاه است ، چه ، انسان اگر نفس مدرك مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود ، واین بحث پیش نمی‌آمد .پس برای اینکه بتوانیم در این باب رأیی درست بدهیم، باید به احوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۱) نظربیندازیم .

برگسن درمطالعهٔ احوال خودآگاهی نفس به طرز خــاص وارد شد وتوجه‌کرد به اینکه بسیاری از مشکلات‌کــه در مبــاحث پیش می‌آید از آنست‌که بحث کنندگان در بعضی از امورکه فقط کیفی هستند مانند امورکمی نظرمی‌کنند، و از جمله این امورامر خود۔ آگاهی است‌که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات وارادت نفس امورکیفی است ، والبته آن امور شدت وضعف دارد اما مقدار وشماره ندارد ، زیراکه مقدار وشماره مستلزم خردی وبزرگی است، وخردی وبزرگی به این نحو تصور می‌شودکه چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی‌گــردد ، ونسبت به آن زیــاده و نقصان داشته باشد به عبارت دیگرتصورکمیت‌همواره باتصوربعد(۲) ومکان مقرون است ، زیرا بعد است‌که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی وخردی دارد ، وهر چیزی را هم‌که با چیزدیگر ازجهت مقدار بسنجند به اعتبار بعدی است‌که آنها حائز می‌باشند و روشن است که هرچه بعد ندارد مقدار وکمیت ندارد ، اما احــوال نفس از هرقسم‌که باشد با بعد ومکان در آن مناسبتی دیده نمــی‌شود مثلا : دردهائی‌که نفس احساس می‌کند یا لذت و شادی‌که از زیبــائی هــا درمی‌آید ، یا مهر وکینی که می‌ورزد ، یا مدرکاتی‌که برای اودست

Espace (۲) Conscience (۱)

می‌دهد یا ارادتی که می‌نماید البته قوت ضعف وشدت وخفت دارد، اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آن را مقیاس قرار دهند، بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمی‌توان منطبق نمود.

و نباید اشتباه کرد شدت وضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت وشمارهٔ اشیاء مادی که سبب آن احوالند، با امور بدنی که از آن احوال ناشی می‌شوند که در آنها شماره و مقدار هست، و همین فقره شاید گاهی مایهٔ غلط و سهو می‌گردد، چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره ومقدار می‌بینند برای خود آن احوال هم شماره ومقدارهم تصورمیکنند و نیز گوناگونی. و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع وگوناگون هست، اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد وهرفردی را هم می‌توان منقسم به اجزاء تصورنمود، ولی در احوال نفس افراد و اجزا نمی توان تشخیص کرد، چه تصورافراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست، پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری وعددی است و نیز کمیت یعنی مقدار وشماره راجع به اموری است که به حواس ظاهر درمی‌آید، ولی ادراك احوال نفس مربوط به حواس ظاهر نیست.

برای اینکه مطلب روشن‌ترشود تشبیهی می کنیم؛ هرچنداحوال نفس را به امور مادی نمی‌توان قیاس کرد، ولیکن چنان که گفته‌اند در مثل مناقشه نیست، و مقصود از این تشبیه که می‌خواهیم بکنیم مقایسه در امر نیست، بلکه برای اینست که از آنچه می‌خواهیم بیان کنیم تصوری دست دهد. پس به نظر بگیرید آوازی را که ازگلوی خواننده بیرون می‌آید، ومدت زمانی امتداد می‌یابد، بدون اینکه نفس قطع شود، در این مدت خواننده آواز را می‌غلطاند وزیر وبم یادرشت ونازك وبلند وآهسته می کند، وبنابر این آوازاحوال مختلف داشته ومتنوع بوده است، اما نمی‌توان گفت متکثر و متعدد بوده است. وچنان که گفتیم؛ شدت وضعف در کیفیت آواز می‌توان تشخیص کرد اما کمیت ندارد.

یك امر دیگر نیزهست که سبب می‌شود که کیفیت را با کمیت اشتباه می‌کنند ، وآن توالی وتعاقب کیفیاتست که در مرورزمان واقع می‌شود ، وزمان راهمه کس کمیت می‌داند . در اینجا می‌رسیم به جان کلام وبه نکته ای که برکسن متوجه شده وبنیاد فلسفهٔ او است ، و آن اینست که : به زمان به دوقسم می‌توان نظر کرد ، یکی به تطبیق او بابعد ، ویکی به ادراك اودرنفس، اولی کمیت است ودومی کیفیت به این معنی که هرگاه زمان را مثلا درمدت یك شبانروز در نظر می‌گیریم چه می‌کنیم جز اینکه به ذهن می‌آوریم ، که خورشید در مشرق دمیده وفضای آسمان را پیموده و در مغرب فرورفته ،ودوباره ازمشرن سردرآورده است . واگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنهٔ خورشید با نقاط مختلف فضا ، یعنی تصور بعدی معین به عبارت دیگر ، وقتی که یك شبانروز می‌گوئیم ، تصور مااز این مدت مقرون است با تصور مقارنهٔ خورشید با نقاط مختلف یك دایرهٔ آسمانی ، پس در واقع ابعادی را ومقارنهٔ چیزی را با آن ابعاد به نظر آورده‌ایم ، و از این رو است که زمان یك شبانروزرا کمیت می‌دانیم .

مثال دیگر وقتی که یکساعت می‌گوئیم ، آیا جزاینست که مثلا درنظرمی‌گیریم عقربك ساعت راکه مقارن فلان نقطه ازصفحهٔ ساعت باشد ، سپس مقارن نقطه دیگرشود؟ یعنی بعدی را درذهن‌می‌گیریم که عقربك در مدت معینی آن را می‌پیماید ، وچون‌بعد کمیت‌است پس زمان‌هم به این‌اعتبار کمیت است ، وهمین زمان است که درامور زندگانی ومعاشرت با مردم منظور نظر است ، و در علوم هیئت و نجوم وریاضیات محل نظر اهل فن واقع می‌شود ، وموضوع محاسبه می‌گردد که وقتی که زمانی را اندازه‌می‌گیرند، وبه محاسبه می‌آورند در واقع ابعادی را اندازه‌گرفته، ومحاسبه‌کرده اند ، پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که به وجه دیگر به نظربگیریم یعنی به ادراك نفس درآوریم .

اینجاست که بیان مطلب مشکل می‌شود که معانی‌هرگزاندرحرف ناید. ولیکن‌می‌گوئیم: چشمانتان‌را برهم‌بگذارید وذهن را ازجمیع

امورمادی خالی کنید، و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را ازخود دور ساخته و به درون نفس وضمیر رجوع نمائید، آنچه درآن حال ادراك می کنید حقیقت زمان‌است، واگر بازبخواهیم برای روشن شدن مطلب ازناچاری به تشبیهی متوسل شویم گوئیم، در آنحال ضمیر واحوال نفس خود راما نند نهری می‌یابیدکه درجریان است ، واحساسات وادراکات و وجدانیات وارادت خود را به‌توالی و تعاقب مستمراً جاری می‌بینید ، بدون اینکه آنهارا بانقاطی از فضا ومکان مقارن سازید . این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شماهم حقیقت زمان‌است وهم حقیقت‌نفس شماست ، زیرا که علم‌انسان بروجود خـود جز ادراك این احـوال چیزی نیست ، ونه تنوع آن احوال شماره و عدد است ونه اختلافشان کمیت است، زیرااختلاف و تنوع کیفی غیراز مقدار و عـدد یعنی از تکثر کمی است ، تکثر کمی به تطبیق اشیاء است بریکدیگر، وتنوع کیفی به تداخل احوال است در یکدیگر ، ازاین‌گذشته بعـد مجرد و زمانی‌که از مقارنهٔ ابعاد تصویر می‌شود ، اموری هستند متشابه و یکسان ، یعنی اجزائی که‌در آنها توهم یاحس می‌شود باهم تفاوت ندارند اما احـوال مختلفند و هیچ حالی‌به حال ما قبل و حـال مابعد مشابهت ندارد ، زیرا جمیع حالات در نفس اقتران می‌یابند ، وهرحالتی از احوال نفس همـانا کل‌نفس است ، و همه احـوال‌گذشته را در بر و احـوال آینده را زیر سر دارد و وجـود مستمر بـه واسطـهٔ استمرار دائمـاً رو به افزایش می‌رود ، پس ممکن نیست حالت فعلی باحالت پیشین‌یاپسین یکسان باشد .

باری‌آن امر که بدین‌گونه ادراك می‌شود کیفیت صرف است ، و این‌کیفیت را برگسن می‌گوید بازمان نجومی نباید اشتباه‌کرد وآن رابه لفظی می‌خواندکه معمولا مدت (۱) ترجمه می‌شود ، ولی‌دراین مورد خاص بـه نظرما بهترین ترجمه‌اش استمرار است زیرا جریان

---

(۱) Durée

مستمر احوال است ، به شرط اینکه استمراررا دراین موردبرای‌این معنی مخصوص اصطلاح کنیم

پس کسی که وجود خودرا درك می‌کند ، درواقع استمرار احوال خویش وتحول وتغییراتش را ادراك می‌کند ، و دکارت که می‌گفت : «می‌اندیشم پس‌هستم» حق این بود که بگوید : استمرار احوال دارم پس‌هستم ، واگردرست تأمل‌شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم به انسان مخصوص نیست ، بلکه به‌کلیهٔ جهان و امـور آن عمومیت دارد، چون می‌دانیم‌که جهان‌واحوالش دائماً درتغییراست ، وبه جای اینکه بگوئیم ، جهان هست یا مـوجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمراست ، وچون تغیرهمـانا حرکت است پس نظر برگسن بارأی هرقلیطوس (۱) به‌وجهی موافق می‌شود ،که می‌گفت : حقیقت جهان حرکت وتغییروتحول است ولیکن برگسن مطلب را به تحقیق علمی در آورده است وهرچه دراین بحث بیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد .

همین اشتباه که دربارهٔ زمان وحقیقت‌آن دست‌داده است دربارهٔ حرکت نیزروی نموده است ، به‌این معنی که درعلوم طبیعی وریاضی‌و همچنین در مشاهدات روزانهٔ متعارفی از حرکت چیزی کـه ادراك می‌شود ، همان مقارنهٔ متحرك است با نقاط مختلف فضا ، تا آنجاکه هرگاه نقاطی‌نداشته باشیم‌که مقارنه ومناسبات متحرك را باآن نقاط بسنجیم ، حرکتش برما معلوم نمی‌شود ؛ چنانکه هرگاه درکالسکه یا

---

(۱) رجوع‌کنید به‌آغاز جلد نخستین ازاین‌کتاب و آنجـا گفته شده است که : در مقـابل هرقلیطوس برمانیدس اصلا منکر وجود حرکت بود ، وزینون شاگرد او مشکلاتی برای قول به وجودحرکت ذکر می‌کرد . ازحرکت تیر پرتابی و مسابقهٔ لاك‌پشت باشخص‌تندرو و امثال آنها و با وجـود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنهارا به‌دلیل ردکند ، وبرگسن به تفصیل بیان می‌کند که علتش اینست‌که : استمرار را با زمان اشتباه‌کرده ، ودر امر کیفی بحث کمی کرده‌اند وما دراینجا برای‌آن تحقیق مجال نداریم .

کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که به‌همان سرعت حرکت کند ،آن کالسکه یا کشتی‌را ساکن می‌پنداریم ، پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته‌ایم، بلکه سکونهای متوالی درمقابل نقاطی که متحرك از آنها می‌گذرد توهم نموده‌ایم، ودر ریاضیات وطبیعیات مواردی‌که حرکت راااندازه می‌گیرندو به‌محاسبه می‌آورند جزاین‌نمی‌کنندولی‌حرکت مجموعه‌ای ازسکونهای متوالی نیست، بلکه جریان دائمی‌است وپیوسته ومتصل است وحال آنکه اگرمرکب از سکونهای متوالی بود منفصل می‌بود وبه عبارت دیگر ، استمرار است وکمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشانی دیگر براینکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست‌که ، اگر فرض‌کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی‌که در جهان واقع می‌شود در یك‌آن سرعتشان نصف شود ، یا دوبرابر گردد، در ظاهر امورعالم وهمچنین در محاسبهٔ اهل فن نسبت به زمان وحرکات هیچ تفاوتی مشهودنخواهد شد . مثلا ، اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود ، ابتدا گمان می‌رودکه شبانه روز به جای بیست وچهار ساعت‌دوازده ساعت‌خواهد شد ، ولی بنا به فرضی‌که کردیم که جمیع حرکات در همان‌وقت دو برابرتند شود ، البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دوبرابرتند شده است . پس درمدتی‌که دیروز خورشید مثلا پانزده درجه از درجات آسمان را می‌پیمود وآن را یك ساعت می‌نامیدیم، امروز سی درجه ازآن درجات را خواهد پیمود، اما چون عقربکهای ساعت هم‌بهمان نسبت تند شده است ، درهمان مدتی‌که دیروزعقربك ازساعت یك به ساعت دومی‌رسید امروز از ساعت یك به سه خواهد رسید ، و بنا برین درمحاسبهٔ منجمان هیچ تفاوتی روی نمی‌دهد در صورتی که در حرکت و زمان بـه حقیقت تفاوت فـاحش روی داده است ، وحتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد کـه حرکات تغییر کرده است ، مگر اینکه به ضمیر خود رجوع‌کنند و حقیقت حرکت را ادراك نمایند ، زیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیز باید همان

کاری را کرد که برای ادراك زمان کردیم ، یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی ومقارنهٔ متحرك را با نقاط مختلف ازمعبر او، ودر واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آن را قیاس به نفس خود بکنیم ، و حرکت اشیاء را بـه جریان دائمی احوال نفس بسنجیم که ، تغییرات استمراری او البته به جای خود می‌باشد .

پس میان حرکت حقیقی وزمان مشابهت تام هست ، بلکه هردو یك چیز است یعنی استمرار در تغییر است ، و به بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که درامر زمان ظاهری وزمان حقیقی وهمچنین حرکت ظاهری وحرکت حقیقی کردیم . دربارهٔ نفس وخـودآگـاهی او نیز می‌توان کرد ، به این معنی که نفس ظاهری دارد وباطنی یاحقیقتی؛ ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراك مـی کند و کمیت می‌انگارد به اعتبار اینکه آنها را با مکان وبعد مقرون می‌سازد، و باطن وحقیقتش آنست که استمرار را درك می کند واین مطلب روشن‌تر خواهد شد به اینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنان که برگسن درنظر دارد بشویم .



خوانندگان این کتاب بخوبی می‌دانند که انسان یك قوهٔ حس دارد ویك قوهٔ عقل ، ومکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امـور مادی را به حس ادراك می کند که ازین رو آنها را محسوسات مـی‌گویند و کلیات را که به حس درنمی‌آیند به عقل در می‌یابد ، و از این روآنها را معقولات می‌نامند .

احساساتی را که حواس ازمادیات درمی‌یابند ، خواه مطابق بـا واقع باشد خواه نباشد ، به حقیقت می‌توان مدرکات نامید ، وعملش را می‌توان ادراك دانست ، زیراکه از تأثیراتی که به واسطهٔ اشیاء مادی برحواس وارد می‌آید به راستی چیزی دستگیر نفس می‌شود ، ونفس ازآنها متأثر می‌گردد وازآنجهت حالتی غیر ازحالت پیشین

برای اودست می‌دهد ، چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلا ، وقتی که چشم انسان رنگ می‌بیند یا گوشش آوازی می‌شنود ، یا زبانش طعمی می‌چشد برای نفس حالی دست می‌دهد غیر ازحالی که پیش ازدیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا چشیدن آن طعم داشت ، ودست دادن این حالت همانست که ادراک می‌نامیم ، اما عقل وقتی که ادراک کلیات یا معقولات می‌کند ، چنین حالتی برای اودست نمی‌دهد ودرواقع باید گفت ، عقل کلیات را درک نمی‌کندبلکه آنها را به تجرید وانتزاع می‌سازد ، ومی‌دانیدکه کلیات ومعقولاتی راکه عقل درمی‌یابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده‌اند (به اعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی ازآن الفاظ مفهوم می‌شود) واگر تحقیقات کانت را درنقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید به خوبی در می‌یابید که تصورات همه مصنوع عقل می‌باشند .

پس در واقع عمل عقل در بارهٔ معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است وآنها را به لفظ ونطق در آوردن ، وچون در تصورات چنین باشد درتصدیقات هم‌که از تصورات ساخته می‌شود البته چنین خواهد بود ، پس قضایائی که عقل به‌آنها حکم می‌کند وهمچنین حجت‌ها وبراهین که برای احکام می‌آورد به حقیقت ادراک به آن معنی که گفتیم نیستند ، زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمی‌کند .

خواهیدگفت ، ادراک جزئیات که منتسب به عقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمی‌دانید ، پس فایدهٔ عقل چیست ؟ جواب برگسن اینست که، عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است ، بلکه برای‌آن داده شده است که اسباب و ولوازم زندگی را فراهم نماید ، چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است . به این معنی‌که جانداران باید زندگی کنند ، و زندگی کردن مستلزم کوشش است ، و کوشش در مقابل موانع ومشکلات

طبیعی یا غیرطبیعی به کشمکش می‌کشد و کشمکش آلات و اسباب می‌خواهد ، بنا براین ناظم کارهای جهان بهریك از انواع جانوران اسباب وآلاتی برای این‌منظور داده است وآنها برحسب خلقت بعضی چنگال ودندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند ، از این‌گذشته همهٔ جانوران اعمالی راکه برای زندگانی باید بکنند به فطرت وغریزه می‌دانند ومی‌کنند وبه عقل محتاج نیستند . درندگان به فطرت شکار کردن می‌دانند و مورچه به فطرت دانه جمع‌آوری می‌کند ، وزنبور عسل به فطرت انگبین ساخته ذخیره می‌نماید ، پرندگان به فطرت آشیانه می‌سازند و همچنین هر یك از جانوران ؛ اما آدمی برحسب خلقت نه آن آلات رادارد نه آن غریزه‌ها وفطرت‌ها را، یا اگردارد به‌آن قوت وفراوانی نیست وکار زندگانی راکفایت نمی‌کند. درعوض به اوعقل داده شده‌است که همهٔ آن نقصها را تدارك می‌نماید .

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق وعلم به کنه اشیاء وکاراصلی او اینست که در مادیات عمل کند وازآنها آلات وافزاربسازد ، وباآن‌آلات وافزار مصنوعات دیگر که محل‌حاجت‌او است فراهم‌کندکه معاش وآسایش وامنیت زندگانی اوراتامین‌نماید، واینکه انسان را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند ، زیرا اگرجانوران دیگر هم یك اندازه صنعت‌دارندصنعت آنها فطری وغریزی است ، و از خود تصرفی نمی‌کنند ؛ اما انسان صنعت فراوان وگوناگون دارد وهمهٔ آنها را به عقل وقوهٔ متصرفه انجام می‌دهد ، وحتی علوم و فنون را هم که عموماً معرفت حقایق می‌دانند ، در واقع معرفت حقایق یعنی علم به کنه نیست بلکه علم به وجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیهٔ مصنوعاتی که باآن آلات وافزار ساخته می‌شود، و اندك توجهی به فنون طبیعی وریاضی این مدعا را روشن می‌نماید .

نظر به اینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش وقوهٔ ساختن‌آلات وافزار ومصنوعات بوده ، و در این باب سر وکارش با ماده واشیاء

جسمانی است وجسم دارای ابعـاد است ، مهمترین امری کـه عقل می‌بایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است ، اینست که قوهٔ عقلی انسان همه مشغول به امر کمیت و انواع و خصوصیات اوشده، وچنان درآن مستغرق گردیده که ازامور کیفی تقریباً غـافل مانده تاآنجاکه به‌کیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است ، چنان که دربحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل را ازحقیقت وعلم به‌کنه تأیید وتقویت نموده این است که ، اعمالی که انسان در تدبیر معاش و سـاختن مصنوعات باید بکند محتاج است به اینکه در اشیاء و احـوال آنها ثبات وبقائی باشد ، وگرنه کاری که‌کرده شود همچون نقش بـر آب خواهد بود پس به چیزهائی دست برده است که یك اندازه تغییر و تحولشان ضعیف‌بوده وبه ظاهر ثابت وساکن می‌نموده‌اند ، بنابراین عقل اسان سکون را اصل پنداشته و کمـال را در آن دانسته ، و حرکت را امری عارضی پنداشته است و حتی به‌کنه حقیقت حرکت هم برنخورده ، وتصوری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه‌های متتالی ، وحال‌آنکه اصل‌حرکت است . تصور انسان را از جریان امور جهان می‌توان تشبیه به سینما نمود ، چـون اگر رشتهٔ عکس‌های سینما (فیلم) را نظر کنید می‌بینید چیزی نیست جز یك عده فراوان ازعکس‌ها ، که هریك از آنها منظری است از موضوع سینما که درحال سکون است ، همین‌که رشته را با چرخ بـه حـرکت دزآورند توالی‌آن عکس‌های ساکن‌آن منظر را متحرك به نظرمی‌ـ آورد . حقیقت امر جهان به‌کلی برخلاف اینحال است، یعنی سکونی درکار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمی‌بیند ، به دلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور سینمـاست یعنی حـرکت را مجموعه‌ای ازسکونها می‌پندارد ، حتی‌اینکه در محاسبه ونظریـات علمی هم فکرش چنانست که‌گوئی حرکت مجموعه‌ای ازسکونها است.

به‌عبارت دیگر: معلوماتی‌که به تعقل حاصل می‌شود وبه صورت علوم وفنون درمی‌آید حقایق هست ، حقـایق نسبی و اضافی است نه

حقایق مطلق، وعلم به‌کنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم خواهید گفت ، دراین صورت حکمت و فلسفه چــه معنی‌دارد ؟ وآیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن می گوید ، چنین نیست و انسان قوهٔ ادراك حقیقت را دارد ، امــا آن تعقل نیست ومراد از تعقــل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است ، یعنی آنچه قواعدش را درعلم منطق به‌دست می‌دهند که آن به‌جای خوددرست وسودمند والبته درعلوم وفنون به‌کاراست ، اماوسیلهٔ ادراك حقیقت نیست وتعقل چون ازدرك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده به ساختن مفهومات کلیه وکاربردن آنها می‌پردازد .

دراینجا باید یادآوری کنیم آنچــه را پیش از این گفته‌ایم که ، سابقاًوقتی که حکمت یافلسفه می گفتند مجموع معلوماتی‌راکه محققان و متجسسان به دست آورده بودند قصد می کردند، وآن را به حکمت نظری وعملی وهریك ازاین دو را هم به فنونی منشعب می‌ساختند ، مانند ، طبیعیات وریـاضیات والهیات ، اما کم‌کم اکثرآن فنون از حکمت جدا ومستقل گردیدند وآنها همان فنونی هستندکـه برگسن میگوید ، برای تکمیل وسایل امرمعاشند نه‌برای درك حقیقت؛ ولی انسان ادراك حقیقت هم‌می‌تواند بکند وسزاوار اینست که تعقیب این امررا فلسفه بگوئیم ، وآن تقریباً مطابق است باعلمی که سابقاًفلسفهٔ اولی و الهیات می خــواندند ، و اروپائیــان به پیروی از ارسطو متافیزیك (۱) می‌گویند، ومترجمان مااین کلمه راتحت لفظی‌ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته‌اند اماچون این‌لفظ ترجمهٔ خوبی‌نیست ، و همه‌جا نمی‌توان به‌کار برد ماهمان لفظ فلسفه را برای این‌معنی‌به‌کار می‌بریم ، جزاینکه باید متوجه بودکه دراین مورد فلسفه رابه معنی اخص گرفته‌ایم که تقریباً مطابق بافلسفهٔ اولی والهیات است .

پس‌به عقیدهٔ برگسن فلسفه (به معنی اخص) علم به‌کنه اشیاء و ادراك حقایق است ، ولی راهش تعقل به آن معنی که توضیح کردیم

---

(۱) Métaphysique

نیست ، زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراك حقیقی نیست (۱) ، چه ادراك حقیقی آنست که ادراك کننده با ادراك شونده یکی شود (اتحاد عاقل ومعقول) واینحال به تصور و تصدیق دست نمی‌دهد بلکه به عمل وقوهٔ دیگری دست می‌دهد . که برگسن آن را به لفظی(۲) می‌خواند که ما دو اصطلاح برای آن پیشنهاد می کنیم وهر دو را به کار می‌بریم ، یکی ازآن دو اصطلاح که به ترجمهٔ تحت لفظی نزدیك است درون بینی است ، و دیگری که به حاصل معنی نزدیك تر است جان بینی است .

برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنائی دارند می‌گوئیم : آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح می‌کنیم اگر عملش را در نظر بگیرید همان است که مراقبه می‌گویند ، و اگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه می‌خوانند ، اما ما برای اینکه به عرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود به جای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار می بریم ، در عین اینکه خودرااز استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمی‌داریم .

---

(۱) چون تصدیق مبنی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است درذهن نه اتحاد ذهن باشیئی وغالباً مصنوع ذهن است .

(۲) آن لفظ **intuition** است وآن‌را در موارد مختلف به لفظهای مختلف می‌توان ترجمه کرد ، گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراك و گاه الهام و مانندآنها، برگسن آن‌را به معنائی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم ، که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است وجان بینی هم می‌توان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که : به این عمل جان و روان را می‌توان دید چنانکه هاتف اصفهانی می‌گوید : «چشم دل باز کن که جان بینی» و خواجه حافظ هم می‌فرماید .

دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید
وین کجا مرتبهٔ چشم جهان بین من است؟

حاصل اینکه ، برگسن ادراك حقیقت را میسر می‌داند ، وآن را فلسفه می‌خواند ، وراه وصولش‌را استدلال واحتجاج واقامهٔ برهان نمی‌پندارد ، بلکه درون بینی‌را وسیلهٔ آن می‌انگارد .

اما نباید چنین پنداشت کــه درون بینی با تعقل منافات دارد و قوهٔ درون بینی باقوهٔ عقلیه متباین‌است بلکه برعکس است ، ودرون بینی‌هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبهٔ اعلای تعقل است و فرقش با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست‌که : تعقل به سطح می‌نگرد وبه عمق فرو نمی‌رود ، ولی درون بینی به درون می‌رود ، در مقــام تشبیه می‌توان گفت ؛ تعقل مانند عمل کسی است‌که چون بخواهد از احوال خانه‌آگاه شود ،گرداگرد خــانه بگردد ودرو دیــوار را از بیرون ببیند ، وعکس بردارد اما درون بین مانند آنست‌که به‌درون خانه می‌رود و اجزاء خانه را یك یك می‌بینند و با آن آشنا می شود البته این تشبیه ازحقیقت بسیار دور است ، زیراکــه نسبت به خانه سیربیرونی و درونی از یك نوع است ، ولیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت ازیك‌نوع نیست، تشبیه بهتر اینست‌که بگوئیم درامورمعنوی تعقل مانند شنیدن است ، ودرون بینی‌مانند دیدن یابه عبارت دیگر تعقل وصف عیش‌است ، ودرون بینی تمام عیش‌است درون بینی‌ادراك حقیقت است ، تعقل وصف وتعریف ورسم آنست ، به‌وسیلهٔ درون‌بینی خود شئی را می‌توان دید اما به تعقل از آثارش پی‌به وجودش برده می‌شود ، وخلاصه درون بینی‌آنست‌که عاقل‌بامعقول یکی‌شود نه اینکه عاقل معقول‌را تصور کند ، باز درمقام تشبیه درون بین مانندبیماری است که درد را حس می‌کند ، اما عالم مانندکسی است‌که وصف درد را در کتاب می خواند و نظر به این تشبیهَ برگسن می‌گوید ، درون بینی همدردی عقلی(۱) است ، یعنی عقل وقتی درون بین می‌شودکه بامطلوب متحد و همدرد گردد .

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست‌که سابقاً درکار زمان و حرکت گفتیم . وقتی‌کــه برای معلوم کردن حرکت یا

---

(۱) Sympathie intellectuelle

زمان نقاطی‌را که متحرك ازآنجا می‌گذرد یا اوقات‌را درنظربگیرند، وبه تصور درآورند این تعقل است وادراك ظاهر امرست چون‌رجوع به‌ضمیرخود کردید ، وحرکت وزمان را ازآنچه درنفس واقع می‌شود دریافتید این درون بینی وادراك کنه وعمق شیئی‌است .

کسانی‌که می‌خواهند حقایق معنوی رابه وسیلهٔ تعقل‌منطقی‌وغیر وسیلهٔ درون بینی ادراك نمایند، همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارندکه می‌خواستند به دلیل وبرهان وبدون تجربه ومشاهده خواص جسم وحقایق مادی را دریابند ، وهمچنان‌که علـوم طبیعی به وسیلهٔ تجربه و مشاهده به مرحلهٔ تحققی رسید فلسفه هم به وسیلهٔ درون‌بینی که‌به راستی تجربه ومشاهده است به‌این‌مرحله خواهد رسید، تاکنون فیلسوفان غالباً کاراهل علوم وفنون راکرده‌اند یعنی به جـای اینکه به درون حقیقت بروندگرداگرد آن گـردیده‌اند ، مـانند اهل علم خواسته‌اند به تفصیل وتشریح حقیقت را دریابند وآن را به وصف و تعبیرلفظی حد و تعریف درآورند ، وحال‌آنکه تعبیرلفظی یعنی‌نطق و سخنگوئی نتیجهٔ عقل‌است وجز چیز هـائی‌که به تعقل در می‌آید حقیقتی‌را نمی‌تواند بیان‌کند ، پس‌حقیقت ادراك کردنی ودیدنی‌است نه گفتنی و شنیدنی ، اینست‌که حقایقی کـه آن دانشمندان به دست آورده‌اند نسبی واضافی است ، نه حقیقی و مطلق تا آنجاکه انسان را از درك حقیقت عـاجز دانسته ، و وصـول به فلسفه را نا مقدور پنداشته‌اند .

نظربه اینکه ، سخنگوئی نتیجهٔ عقل است وعقل حقیقت اشیاء را در نمی‌یابد ، وآنچه را در می‌یابد باید تجزیه وتفصیل‌کند تاحد ورسم‌یاوصف وتعریفی ازآن‌بنماید ، الفاظ وعباراتی‌که درسخنگوئی به‌کار می‌روند فقط معانی راکه عقل درمی‌یابد می‌توانند بـه بیان در آورند ، وبرای ادای معـانی‌که بـه درون بینی ادراك می‌شود وافی نیستند، چه‌آنها حقایقی بسیطند ومرکب نیستند تابتوان حد ورسمی برای آنها ترتیب داد . ازاین رو استکـه کسانی‌که به درون بینی حقایقی درك می کنند آنها را نمی‌توانند مانند اهل علوم و فنون به بیان علمی ومنطقی درآورند ، و بنابر این یا از اظهارش خودداری

می‌کنند یا به تشبیه و تمثیل متوسل می‌شوند.

خلاصه ، درون بینی یا جان‌بینی به شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت وساختن فلسفهٔ حقیقی پیشنهاد می‌کند ، و خود دراین روش گام برداشته ودر مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس به آنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری ازمحققان براین روش اعتراض کرده اند که پایه‌ای محکم ندارد و بنیادش بروهم است ، علم وعقل‌را کنار می‌گذارد و به جای علم عرفان می‌بافد واستمداد از باطن (۱) می‌کند، و اوهام میتراشد وبه جای دلیل وبرهان ذوق ووجدان راکه میزانی ندارد به‌کار می‌اندازد ، اما برگسن وطرفداران او می‌گویند اشتباه کرده اید که می‌پندارید ما علم راکنار گذاشته ایم . ما معتقدیم که ؛ اول باید تحصیل علم کرد ، پس از آن باید به درون بینی یعنی‌فلسفه‌پرداخت، ودرون بینی شخص عامی حاصل نمی‌دهد و نتیجه ای ندارد ، باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله به درون بینی کمال یابد ، عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوهٔ عقلیه است که توجه خودرا ازعمل وامورمعاشی منصرف و به سوی حقیقت صرف مجرد معطوف می‌سازد ، و از اینجهت است که فیلسوف هرچه ازآلایشهای دنیوی دورتر ووارسته ترباشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کامیاب تر می‌شود ؛ زیرا اشتغال به حوائج معاشی‌وزندگانی است که عقل را ازتوجه به حقیقت باز میدارد . درون بینی خیال بافی و اوهام تراشی نست وبنیادش برعلم بایدباشد ، جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر به درون و باطن متوجه است ، وکاری است بس دشوار ومشقت دارد و به آسانی میسر نمی‌شود ، و اما اینکه می‌گویند : عرفان بافی واستمداد ازباطن می‌کند ، اگر مراد ازعرفان یاوه‌گوئی و از استمداد ازباطن بی‌فکری ویله دادن به بخت‌واتفاق است . برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را به شدت به کار می‌اندازد ، وهرچه می‌گوید ازروی نهایت تأمل و مطالعه وتحقیق

Mysticisme (۱)

است ، واگرمراد ازعرفان به درون نگریستن وبا مراقبه به مکاشفه رسیدن است ؛ هرفیلسوفی عارف است ، و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود ، اما حدیث ذوق ووجدان اگرمقصود شورومستی جوانی وجاهلی است ما آن را منکریم ، اما اگر مراد ذوق سلیم و قوهٔ حدس صائب ونکته بینی است ، مـا مدعی هستیم‌که این قـوه نه تنها برای فیلسوف لازم‌است ، بلکه هرکس در هررشتهٔ ازعلم صنعت وادب وکشف حقیقت‌کار می‌کند بدون این قوه رنجش بیهوده است ؛ چنان‌که پزشك البته باید معلومـات طبی را به درستی فـرا گـرفته باشد ، اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری به خطا می‌رود وشاعر ونقاش ومهندس ومانندآنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند ، بد می‌گویند وبدنقش می‌کشند و زشت ساختمان می‌کنند . مخترعان و کاشفان همه اختراعات واکتشافات خودرا از روی ذوق‌کـرده اند ، وگرنه بسیارکسان بودندکه معلوماتشان ازآنان‌کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته‌اند اختراع و اکتشافی نکرده انـد ، هزار ها مردم درخط حکمت وفلسفه افتاده اند ومعلومـات لازم را فراگرفته اند ، اما فقط معدودی از ایشان‌که ذوق وقوهٔ درون بینی داشته اند ، فکربدیع آورده ورأی تازه اظهارکرده اند .

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد ، زیرا به درون بینی نمی‌انجامید و پایان این سخن این است کـه ؛ به درون بینی شخص به‌کل حقیقت شاید نمی‌رسد ، اما آنچه بـدان مـی‌رسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی ونسبی ، و باید همهٔ راهروان دست به دست بدهند تا به حقیقت‌کل بـرسند و فلسفهٔ تام ساخته شود .

از آنجاکه بیان فلسفهٔ برگسن را آغازکردیم ، تا اینجاحاصل مطلب این شدکه حقیقت استمرار است ، وفلسفه ادراكاستمراراست به وسیلهٔ جان بینی . اینك می‌پردازیم‌به بعضی ازمطالبی‌که برگسن بر این بنیاد وبدین روش تحقیق فرموده است .



درآغاز این سخن‌گفتیم : مسئله ای‌که برگسن درنخستین‌رسالهٔ

خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود ، سپس دامنهٔ مقدمات دراز شد وجزاین چاره نبود ، ولازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند. اکنون اگر بیان ما وافی بوده ومطلب دستگیرشان شده مسئلهٔ جبر و اختیار به وجهی که برگسن پیش خودحل نموده آسان خواهد بود .

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی برعملیات است ، ونظر به اشکالاتی دارد که اهل علم برمختار بودن انسان می کنند وعمدهٔ آن اشکالات در این زمان مسئلهٔ وجوب ترتب معلول برعلت است ، که چون هیچ امری بی علت نمی‌شود ، پس اراده‌ای که هرکس برهرامری می کند علتی دارد و آن علت را هم علتی است، وسلسلهٔ این علت‌ها همچنان کشیده است ، پس ارادهٔ مزبور نظربه وجوب ترتب معلول واجب بوده و آن‌کس در ارادهٔ خودمختار نبوده است . و از زمانی که قاعدهٔ تداعی‌معانی واجتماع آنها درذهن برحسب مناسبات ،معلوم ومورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی درذهن‌مایهٔ حصول معنی دیگر می‌شود، پس معانی نسبت به یکدیگر حکم علت ومعلول دارند، ووجوب ترتب معلول به واسطهٔ قانون‌بقای کارمایه نیز تأیید شد، ازآن رو که گردش جهان را مانند گردش ماشین های کارخانه جلوه‌گرساخت ، وتصورجهان ماشینی را برای دانشمندان پیش‌آورد، واین‌قاعده را نسبت‌به‌کار مایهٔ حیاتی وخود-آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند وچنین پنداشتند که نیروئی‌که مایهٔ حیات وخودآگاهی است تابع قوانین‌نیروهای دیگر است، وبه اندك تأمل آشکارمی‌شود که اگر چنین باشد دیگرمجالی برای اختیارباقی نمی‌ماند وجمیع اعمال وارادات انسان موجب خواهد بود.

برگسن می گوید ،کسانی‌که این استدلال را می‌کنند و همچنین آنان‌که این استدلال را می‌خواهند به دلیل وبرهان باطل کنندهمان اشتباه را دارند ،که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم‌می کنند، و حقیقت زمان راکه استمراراست با زمان ظاهری‌که مرتبط به مکان است خلط می‌نمایند، قاعدهٔ وجوب ترتب معلول‌اگر

درست باشد درامورى است که به‌تعقل منطقى درمى‌آيند، يعنى‌مربوط به امور مادى‌کمى مى‌باشند ، ولى به امور کيفى وبه نفس خود آگاه تعلق نمى‌گيرند . معانى در ذهن انسان مانند افراد اعيان و اشياء نيستند تا بريکديگر منطبق ومنضم شوند ، و حکم علت ومعلول بر آنها جارى گردد و چنان‌که گفتيم تنوع احوال نفس غير از تعددو تکثر افرادى است . احوال در يکديگر متداخلند و در عين متنوع بودن متحدند . هرحالتى ازحالات نفس انسان تمام نفس است ، نه از اجزاء جدا از نفس . به عبارت ديگر، اگر مثلاکسى بنا برمهر فرزندى به فرزند خود نوازش‌کند ، يا اگر ازروى کين ديگرى را بزند ، يا برحسب خواهش نفس عملى بکند نبايدگفت ، مهرى‌که در نفس او عارض شد اورا برانگيخت که اراده برآن نوازش کند، ياکين اورا برانگيخت‌که اراده برزدن نمايد يا خواهش نفس اورا وادار به آن عمل کرد ، زيرا‌که آن مهر وآن‌کين وآن خواهش و هرحالت ديگرى ازحالات نفس همان خود نفس مى‌باشند، نه امورى که عارض نفس شوند . پس اراده اى‌که برزدن يا نوازش کردن يا عمل ديگرصادر شد ، معلول خودنفس بودنه معلول معنائى‌که برنفس عارض شده باشدکه آن معنى هم معلول معنى ديگر باشد ، وسلسلهٔ علل ومعلول را بکشيم وعمل را موجب بخوانيم وقاعدهٔ کار مايه هم در نيروى حياتى ومخصوصاً در نيروى خود آگاهى يعنى نفس مسلم نيست‌که جارى باشد ، و اين مسئله هنوز تحت‌مطالعه وقابل بحث و جستجوى بسيار است .

اين تحقيق برگسن‌که بسيارمفصل است ، و ما فقط به اشاره از آن اکتفا مى‌کنيم مبتنى برهمان عقيده است‌که ، دربارهٔ نفس‌اظهار کرده ، واجمالا بيان‌کرديم‌که نفس همان استمرار احوال است ، اين عقيده را هم به درون بينى وجان بينى حاصل‌کرده ومدعى است‌که هرکس در نفس خود درون بينى‌کند ، اين حقيقت را در مى‌يابد و نيز برهمه‌کس ازهمين‌راه مکشوف ومشهود است‌که نفس دراراده‌هاى خود مختار است ، وچيزى او را ازاين اختيار باز نمى‌دارد مگر ملاحظات وموانع خارجى، که بسا هست‌که انسان بر امرى اراده

می‌کند که به میل واقتضای نفس نیست، وبرای مصلحت یاملاحظات دیگر است وآن ربطی به مسئلهٔ جبر واختیارچنان‌که محل بحث ما است ندارد ، زیرا اگر نفس بنا برمصلحت یا مقتضیاتی برامری به غیر تمایل خود اراده کند ، همین دلیل بر مختاربودن اواست.



بنیاد فلسفهٔ برگسن را درکمال اختصار بیان کردیم ، ولیکن به قدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود ، اما مباحث مختلفی‌که برگسن درآن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است ، به آن تفصیل نمی توانیم بیان‌کنیم ، چون هرقدر به اختصار بکوشیم‌کتابی‌کلان خواهد شد ، پس ناچار به اشاره می‌گذرانیم‌که همین قدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند درچه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه‌آورده است .

مسئلهٔ جبر واختیار راکه به‌آن اشاره کردیم برگسن در همان رسالهٔ نخستین طرح‌کرده است، درکتاب دومی‌که انتشارداده و«ماده وحافظه» نام‌گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است ، از آن روکه رکن مهم وجود نفس خودآگاه را حافظه تشخیص‌داده‌است ومقصود ازحافظه در اینجا اعم ازخیال وحافظه است . یعنی هم حفظ محسوسات وهم حفظ معانی را شامل است .

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست ، حاجت به شرح وبیان ندارد وبه خوبی می‌توان دریافت‌که اگرحافظه نباشد و شخص هیچ چیز ازگذشته را به یاد نداشته باشد دلیلی بروجود نفس مستقل نخواهد بود ، سخن در اینست که ،آیا حافظه از خواص ماده است ؟ یا امری است مجرد از بدن ؟ بعضی فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی شده‌اند که حافظه در مواضع معین از دماغ یعنی مغز سر جا دارد وبه فاسد شدن آن نقاط مغز چنان‌که در بعضی بیماری‌ها واقع می‌شود حافظه هم باطل و فاسد می‌گردد، پس حافظه خاصیت ماده است . برگسن با شرح وبسطی تمام در کتابی که نام

بردیم ودر تصنیفهای دیگر خود با تحقیق درچگونگی حافظه و بیماریهائی که حافظه را مختل می‌سازد ، به وجه علمی باز می‌نماید که ، حافظه خاصیت مغز نیست ؛ وفرق است میان حافظه و ذاکره ، یعنی فرق است میان اینکه چیزی را دریادداشته باشند واینکه آن را به یاد بیاورند . حافظه یعنی آنچه تصویر اشیاء ومعانی را در یاد نگاه می‌دارد ، امر مادی وخاصیت دماغ نیست بلکه به عکس است، یعنی ماده حاجب حافظه ومایهٔ فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است ، تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است ، وهیچگاه محو نمی‌شود ولی دماغ همچون پرده است که برحافظه کشیده شده ، وذاکره قوه‌ایست از دماغ که به موجباتی ودر اوقاتی پرده را پس می‌کشد ، وآنچه درحافظه مضبوط است به یادمی‌آورد. ذاکره عمل است وعمل کاربدن است ، ودماغ که ذاکره را صورت می‌دهد جزئی ازبدن است ، ولی حافظه انبار صور است وصور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند ، و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری می‌باشند . کسانی که حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن می‌دانند بازهمان اشتباه را دارند که استمرار احوال را به نظر امرمکانی می‌نگرند .

حافظه که صور درآن مضبوط است راجع به زمان گذشته اشت ، ودرسطح خودآگاهی نیست بلکه درعمق است ، ذاکره که عملی است که به واسطهٔ آن صور را به یاد ، یعنی سطح خودآگاهی می‌آورند تعلق به زمان حال دارد ، ودر واقع امر نامحسوس را محسوس می‌سازد پس متعلق به ماده یعنی تن است زیراکه زمان حال مرتبط به حس است ، وحس به ماده تعلق دارد .

وچون به حقیقت بنگری امورگذشته معدوم نیستند . موجودند، فقط از منشأ اثر بودن افتاده‌اند و فرق گذشته و حال اینست که ، امورگذشته درعمل فعلی دخالت ندارند وآنچه درعمل فعلی دخالت داردآن را حال حاضر می‌نامیم . شخص انسانی به زمان حال مشغول است ، ازآنروکه باید برای امرزندگانی عمل کند و ازگذشته یعنی

از اموری که موجودند ، ولی درحافظه می‌باشند ، فقط آنچه را برای عمل زندگانی به کار می‌آورد وحاضر می‌کند ، پس فراموشی نسبت به امور گذشته ازجهت اشتغال به امرزندگانی است پس اغراض زندگانی است که فراموشی وغفلت می‌آورد ، واگرشخص از اغراض زندگانی وارسته شود امور گذشته همه برای اوحاضر خواهد بود ، چنانکه به تجربه رسیده است که این حالت برای اشخاص در دم احتضار دست می‌دهد ،که جمیع اموری راکه درمدت زندگانی ادراك کرده‌اند در یك آن به یادمی آورند از آن روکه دران آن از دنیا دست شسته ووارسته شده‌اند .

تحقیقی که برگسن در امر حافظه ومسائل مربوط بـه آن کـرده مبسوط است ، ومنجر به تحقیقات واظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روانشناسی شده است ، ازقبیل مبحث تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها وچگونـگی حصول صور کلیه در ذهن ، و نیز مبحث خواب وآنچه در خواب دیده مـی‌شود ، ومبحث فکـر و اعمال دماغی وعقلی وروی‌همرفته ازهمهٔ تحقیقات به وجه بدیع علمی نتیجه می‌گیردکه امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند وانسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ ، که آن نفس در زمان است ودرمکان نیست وشامل احوال گذشته است ، و احوال آینده راآماده می‌کند وبا دماغ مناسبتی دارد کـه آن را بـه عمل وامی‌دارد ، ودرآن هنگام به جهان مکانی مرتبط مـی‌شود و زمـان حاضر را صورت می‌دهد ، وچون روح ازتن مستقل است ومسئول تن نیست می‌توان معتقد شدکه حیات اوهم‌بسته به حیات تن نباشد وپس از تن باقی باشد .



سخن درنفس وخودآگاهی او مارا به‌گفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشانید . برگسن جهان جسمـانی و مادی را چنان که بعضی از حکما ادعاکرده‌اند بی‌حقیقت نمی‌داند ، و می‌گوید ممکن است آنچه

ماازعالم مادی‌ادراك می‌کنیم نمایشها وظواهر باشد ، اما اگرهم‌چنین است البته حقیقتی هست که این قسم درنظرما نمایش می‌یابد، راست است که ماغیراز تصاویر چیزی‌درك نمی‌کنیم ، اما ناچار اصلی‌هست که این تصاویر عکس اواست وچنین نیست که این تصاویر موهوم و بی‌حقیقت باشد ، وفقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد ، دماغ جزئی است از جهان مـــادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد ، وتکثر و اختلافی که درآن دیده می‌شود به مقتضای عملی است کـــه انسان مجبور است در محیط خود بکند ، چون باید در محیط خـــود عمل کند ناچار است آن را به اجزا قسمت نماید که در هر جزئی بتواند تصرف‌کند ، و این تجزیه و تقسیم را به توسط حواس و قـوای مدرکهٔ خود انجام می‌دهد ، پس ادراك انسان ازاشیاء متناسب است با عملی‌که در آن اشیا باید بکند .

درهرحال جسمانیات تصاویری هستندکه ادراك می‌شوند ، بعضی ازآن تصاویر برای انسان‌تن‌را مصور می‌سازند وبعضی دیگراجسامی راکه برتن محیط می‌باشند ، واین دوقسم ازتصاویر بریکدیگرتأثیر دارند وازیکدیگر متأثر می‌شوند، به عبارت دیگر هریك دردیگری حرکاتی احداث می‌نماید .

حرکت امری است حقیقی ، امـــا حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت به‌نقاط مکانی نشان می‌دهد ، حقیقت حرکت تغییرحالت وکیفیت‌است ودرنظر برگسن همه تغیراست وهمه حرکت است ، اما متغیر ومتحرکی درکار نیست وتصور حرکت راباید قیاس به‌نفس نمودکه حرکتش به‌درون بینی‌دریافته می‌شود . درواقع‌حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است .

پس‌اگر درست تأمل‌کنیم ، ماده نیزخـــود استمرار احوال است زیراکه عین حـــرکت وتغیر است ، اگربه نظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ، ولیکن چون

به‌حقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است، و مکان یا بعد به واسطهٔ حرکت درذهن مصور می‌شود . در واقع ذهن خطا می‌کند که بعد را ثابت می‌گیرد ، و بر حرکت مقدم می‌پندارد و سببش اینست که چون عقل برای عمل‌کردن است محتاج است به‌اینکه چیز ثابتی فرض‌کند ، و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حال‌آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد ، واین هردو تصوری است که برای ذهن نظر به حاجت عملی دست می‌دهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است .

این مبحث ماده ومناسبتش باروح وخودآگاهی، نیز تحقیق‌عمیق مفصلی است که مافقط اشاره‌ای از آن‌کردیم و برای تفصیلش بیش ازاین جا نداریم .



درکتاب معتبر خودکه آن را تحول خلاق نامیده است، برگسن به تحقیق درامرحیات یعنی جان و جانداری می پردازد ، و به این مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد می‌شود ، و تصدیق می‌کندکه موجودات جاندار درحال تحول وارتقاء بوده و هستند ، و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده به مدارج‌کمال رسیده‌اند ، جز اینکه سیرحیات در راه‌کمال در چندین خط مختلف بوده است ، یکی ازخطوط خط سیرگیاه است که مواد حیاتی وغذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی می‌گیرد ، یکی دیگرخط سیرجانوران است که مواد غذائی‌را بیشتر ازنباتات درمی‌یابند ، جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده‌اند ، یکی رشته‌ای که منتهی به ظهور جانوران موسوم به هوام‌شده ومرتبهٔ‌کمالش مورچه وزنبور است‌که‌به حالت‌اجتماع زندگی‌می‌کنند، دوم رشته‌ای‌که به‌جانوران استخواندار و چهارپایان رسیده ، وسرانجام به‌نوع بشرمنتهی شده‌که آن نیز در زندگی محتاج به اجتماع است .

این دورشته ازجانوران گذشته‌ازاینکه چگونگی‌ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله‌ای‌که برای پیش بردن امر زندگانی دارند

نیز متفاوت است، به این معنی که چون جانوران باید درامر زندگانی تدبیر به کار ببرند قوهٔ تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است، که به واسطهٔ آن به فطرت وبدون رویه عملیاتی می کنند، و آلات و ادواتی راکه طبیعت به آنها داده است به کارمی اندازند وامر زندگانی خود را پیش می‌برند. این قوهٔ تدبیری فطری که آن را غریزه(۱) هم نامیدیم درهمهٔ جانوران هست، اما در جانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه وزنبورعسل کاملتر است که به فطرت و غریزه لانه‌های مفصل می‌سازند ومهندسی می کنند وخوراك فراهم آورده ذخیره می‌نمایند، وامور اجتماعی خود راانتظام می‌دهند، اما جانوران رشتهٔ دوم چون درمدارج کمال بالا می‌روند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف می‌شود وقوهٔ عقلیه (۲) جای آن را می گیرد، وتدبیر اموراجتماعی خود را به تعقل می‌سازند و تعقل به وسیلهٔ دماغ صورت مـی‌پذیرد، وتفاوت ظاهرش باغریزه اینست که، غریزه بدون اختیار عمل‌می کند وافعالش .وجب است، وتصرف به‌کار نمی‌برد، ولی عملی که ازتعقل سر می زند اختیاری است و عقل متصرف است، ولی چنانکه پیش ازین گفتیم، عقل هم‌مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و به کار بردن مواد است به جهت حوائج امور زندگانی، وازاین روکاراصلی عقل اندازه گرفتن وبـه کمیت درآوردن اشیاء است به عبارت دیگر عقل درواقع مهندس است وکار عمده‌اش مهندسی است، وبامادهسرو کار دارد مگرآن مرتبهٔ عالی ازعقل که حاصیتش ادراك حقیقت‌است، وباکمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است وآن‌را درون بینی‌نامیدیم واز مادیت به روحانیت رسیده و از آلایش عمل وارسته شده است، واین قوه‌ایست منحصربه انسان چنانکه می‌توان گفت، انسان جنس چهارم ازجانداران است .(۳)

پس‌از آنکه قاعدهٔ تحول موجودات را قبول کردیم، این مسئله

Intelligence (۲) Instinct (۱)

(۳) جنس اول گیاه جنس دوم جانـورانی که به هوام منتهی می‌شوند. جنس‌سوم جانورانی‌که به پستانداران منتهی می‌شوند جنس چهارم انسان .

پیش می‌آید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات می‌شود چیست ؟ و چه چیز ماده را برمی‌انگیزد که به‌این صورت‌ها درآید؟ علمای طبیعی و داروین و اسپنسر آن را خاصیت خود ماده پنداشته‌اند که برحسب تصادف و پیش‌آمد امور خارجی تغییراتی دست‌می‌دهد ، واین‌صورتها را پیش‌می‌آورد، وگفتیم که آنان‌جهان‌را به‌ماشین مانندکرده‌اند(۱) بعضی دیگر برای جریان‌امور طبیعی‌غایتی فرض‌کرده‌اند ، که‌تحولات برای رسیدن به‌آن غایت است ، مثل اینکه برحسب ارادهٔ مدرکی مانند ارادهٔ انسان‌واقع می‌شود(۲) تصور ماشینی جهان نظر به‌گذشته دارد ، یعنی حال‌را نتیجهٔ ماضی می‌داند اعتقاد به علت غائی نظر به آینده دارد ، یعنی حال را مقدمهٔ آینده می‌پندارد .

برگسن اگرچه به نظر جماعت دوم متمایل تر است ، هیچیك ازاین دونظر را تمام و درست نمی داند و معتقد است که ، در طبیعت قوه‌ایست که اورا به‌سوی حیات می‌کشاند ، وآن قوه را نشاط حیاطی می نامد (۳) که قوه‌ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل، می‌کند به واسطهٔ مقاومت ماده می‌شکافد ، و مانند نارنجکی می‌ترکد وپخش می‌شود ، وبه شعبه‌های بسیار منشعب می‌گردد ، و به صورت اجناس وانواع و اصناف و افراد درمی‌آید ، وباداروین و لامارك و پیروان آنان این اختلاف نظررا داردکه مانند ایشان ظهور اجناس وانواع‌را به‌تحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمی‌داند ، بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس وانواع ناگهان صورت میگرند اینست که‌گفتیم : نشاط حیاتی مانند نارنجك می‌ترکد .

چون در احوال قوهٔ حیاتی بانظر تأمل می‌نگریم خاصیت اصلی اورا چنین درمی‌یابیم که : جریانی است ازتخمی به تخم دیگر و

---

(۱) وایں رأی را اروپائیان **Mécanisme** می‌خوانند یعنی ترتیب ماشینی .

(۲) واین نظررا **Finalisme** می‌گویند یعنی‌اعتقاد به‌وجود غایت ومقصد .

(۳) **Elan vital**

مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این قوهٔ حیات که نهضت میکند ، اگر حرکت واختیار را ازدست داد وبه حال خمود افتادوبه استفاده ازموادی که درمحل اواست اکتفا کرد ، گیاه می‌شود واگربه حرکت درآمد واختیار را به دست گرفت و میدان عمل خـود را وسعت داد جانورخواهد بود، و درجانوران می‌بینیم ازجمله اجزاء بدن سلسلهٔ اعصاب مخصوصاً اهمیت می‌یابد ، چنان که گوئی همهٔ اجـزای دیگر بدن برای وجوداواست وهرچه سلسلهٔ اعصاب رو به کمال می‌رودافعال جانور بیشترمقرون به اختیارمی‌گردد .گیاه وجانوری کـه اعصاب ندارد یا اعصابش ساده وبی پیرایه است ازاختیار عـاری است ، و افعالش‌موجب است وبنا براین می‌توان معتقدشدکه سلسلهٔ اعصاب‌است که منبع ومخزن اختیار درافعال می‌باشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که درماده عمل می‌کند، وعجایب به ظهور می‌آورد وغریزه وعقل که پیش ازین به‌آنها اشاره کرده‌ایم ظهوراتی ازهمین قوه می‌باشند، پس‌اصل این هردویکی‌است و منظورازآنها هم یك چیز است ، وآن عمل کردن درمـاده وتدبیر امرزندگی است . تفاوت غریزه با عقل اینست که ؛ غـریزه آلات و ادواتی راکه طبیعت دروجود جانور موجود ساخته به‌کار می‌برد ،اما عقل خودآلات وادوات را ازمواد بیجان می‌سازد و به‌کار مـی‌اندازد غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را ازآغـاز به نحو کمال انجام می‌دهد ، عقل ازآغاز به نحوکمال‌کار نمی‌کند و محتاج به پرورش است ،اما میدان عملش‌نامحدود است وبینهایت قابل‌ترقی وتکمیل است . غریزه مقرون به شعور نیست وخود آگاهی ندارد ، اما عقل خودآگاه است واین هردو قوه همچنان‌که ازیك قـوهٔ واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده‌اند در این خاصیت نیز مشترکند ، که هردو ازوجودی به وجود دیگر به ارث منتقل می‌شوند ، اما غریزه ثابت وغیر مترقی است درحالی‌که عقل قابل ترقی است واز آنکـه هست می‌تواند برتر برود . غریزه نمی‌جوید و می‌یابد اما عقل تـا نجوید نمی‌یابد ، ولیکن عقل به جستجو چیزها می‌یابدکه غریزه را بدان دسترسی نیست شعور وخودآگاهی برای اینکه خود را از قید

ماده آزاد کند از راه غریزه نمی‌تواند به مقصود برسد ، بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد . غریزه چون با عقل مقرون شد واین هردو ازآلایش اغراض عملی پاك و وارسته شدند ، روحانیت دست می‌دهد وجان بینی یا درون بینی‌میسرمی گردد، وچون این امر جزدرانسان تحقق واقعی ندارد می‌توان گفت : انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است .

باری اصل وحقیقت وجود آن امر حیرت‌انگیزی است که‌نشاط حیاتی نامیدیم ،وآن غیر مادی ومجرد است اما درماده عمل‌می کند، وچون درست‌بنگریم اشیاء حقیقت‌ندارند بلکه فعل وحرکت‌حقیقتند همین قوهٔ حیاتی‌که شعور وخودآگاهی هم خاصیتی ازخواص اواست، چون قوس نزول می‌پیماید وبی نهایت به حال خمود درمی‌آید ماده می‌شود ، وچون درقوس صعود می‌رود وجنبش ونشاطش قوت می گیرد شعور وخودآگاهی است ، اینست که ماده به منزلهٔ مرگ است وخود-آگاهی زندگی است . قوهٔ حیاتی امری است که درحال‌حقیقت‌یافتن است وماده امری است که ازحقیقت عاری شده‌است (۱) نشاط حیات، قوه ای نیست که مصرف شود ، بلکه خلاقیت دارد وهمواره در کار خلق‌کردن وافزایش یافتن است .

اینست معنی « تحول خلاق » یعنی تحولی‌که خلاقیت دارد .

کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست از تحقیقات عمیق،که ما فقط اشاراتی ازآن آوردیم ودرآن‌کتاب با شرح وبسطی هر چه تمامتر بیان شده ، وهمه مبتنی برمشاهدات وتجربیات علمی می‌باشد وجای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمهٔ آن تحقیقات بپردازیم ، ومطالب را به درستی‌توضیح کنیم ، وچاره نیست‌جزاینکه به این اشارات اکتفا کرده خوانندگان‌را به اصل‌کتاب مراجعه‌دهیم، وبعضی نکات دیگرراکه ازآن‌کتاب استنباط می‌شود درمبحث آینده مذکورخواهیم داشت

---

(۱) بنا بر این تحقیقات می‌توان گفت برگسن وحدت وجودی است .



پیش ازاین گفته ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابی است به نام «دو سرچشمهٔ اخلاق ودین» در این کتاب ابتدا بحث می کند، در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال وآداب وعادات پسندیده شمرده می‌شود ومردم به تخلق به آنها ومتابعت‌از آنها و احترازاز خلاف آنها مکلف می گردند ، ازکجا می‌آید ؟ وچه باعث شده که مردم به اصول اخلاق گرائیده اند ؟ سپس همین بحث را درباب‌دین می کند .

تحقیقات برگسن در این کتاب‌مانند تحقیقات دیگرش‌همه‌بسیار دقیق ومتین ، ومبتنی برمطالعات تاریخی و اجتماعی وعلمی بسیار در احوال حیوان وانسان ومدنیت می‌باشد ،که باکمال تأسف بایداز شرح‌آن خودداری کنیم ولی لازم می‌دانیم نتیجهٔ آن تحقیقات را در چندکلمه به اختصاربه دست بدهیم .

برگسن برای اخلاق وهم برای دین دومبدأ ودوسرچشمه قائل است ، یکی سافل ویکی عالی . مبداء سافل صلاح هیئت اجتماعیه است ومبداء عالی فیضی‌است که ازعالم بالا می‌رسد .

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلوم است تنها وبه انفراد امرش نمی گذرد وناچاراست که درجمعیت‌زیست کند ، وانسان چه ازجهت ماده وچه ازجهت روح هرچند هرفردش برای خود شخصی است وشخصیت خودرا از دست نمی‌دهد ، ولیکن هرشخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعیه وبسته به آن است ، و از اینجهت امرش شباهت تام دارد به سلول‌هائی که هر یك وجودی خاص می‌باشند ، اما مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد وآن سلول ها به تنهائی نمی‌توانند زیست کنند .

چون افراد باید درجمعیت زیست کنند وحالت‌اجتماعیه نگهبان افراد است، پس حالت اجتماعیه امریست واجب وبایدمحفوظ بماند، ومحافظت هیئت اجتماعیه محتاج است به اینکه افرادمقید به قیودی باشند وخودرا مکلف به تکالیفی بدانند .

قیودی که در نزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعیه ضرورت

دارد ، درجانوران برحسب‌طبیعت به صورت فطرت وغریزه‌درمی‌اید ودر جمعیتهای انسانی آن قیود را عقل مقرر می‌دارد، وعمل‌انسان راکه دراصل اختیاری وآزاد است عقل مقید به قواعدی می‌سازدکه آداب ورسوم واخلاق وتمدن را تشکیل می‌دهند .

پس ضرورت هیئت اجتماعیه‌که امری است طبیعی ، و برای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود ، یعنی تکلیف و قواعد می‌باشد وآن اجتماع از هیئت خانواده آغاز مـی‌کند، و بـه هیئت شهری وکشور وملت منتهی می‌گردد، وبنابر این قواعدی که متابعت آنها برای انسان تکلیف می‌شود اصول تدبیر منزل واخلاق وسیاست مدن را صورت می‌دهد .

جمعیتی راکه به طریق مذکور ، یعنی بر حسب ضرورت وجود هیئت اجتماعیه مقید به قواعد ورسوم‌می‌باشد، برگسن جمعیت‌محدود می‌خواند ، یعنی جمعیتی‌که در تقید به قواعد ورسوم نظرش محدود به صلاح ونفع هیئت اجتماعیه است ، وروحی‌که انسان‌را به متابعت این قیود برمی‌انگیزد روح مسدود یا محدود می‌نامد .

بعضی ازمحققان معتقدندکه اخلاقی‌که هرفرد را دوستـدار نوع می‌سازد، وبه‌کف نفس‌واحسان وفداکاری نسبت به دیگران وامیدارد نیز مبدأش همان است‌که برای جمعیت محدود مذکور داشتیم، یعنی نفع وصلاح عامه، ولیکن برگسن این‌عقیده را ندارد و تحقیق‌کرده است‌که گذشته از روح مسدود یا محدودکه بیان‌کردیم ، یك روح‌باز یا نامحدود نیزهست‌که انسان را به عشق و ذوق بـرمی‌انگیـزد و به دوستی نوع واحسان و فداکاری وامیدارد ، واین روح از بـرکت نفوس زکیه تولید می‌شود . و از انفاس قدسیهٔ ایشان فیض می‌گیردو این روح است‌که منشأ ظهور علم وصنعت وتمدن وفلسفه ، یعنی مایهٔ قوهٔ ابداع وخلاقیت است وسبب آزادی ووارستگی است ، و مقرون به دلیری ودلاوری است و راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا به خلق می‌رسد ، این‌روح خود به خودباز است وبکل‌موجودات عشق دارد ، وشوربرمی‌انگیزد ، اگرچه موضوع خـاص یعنی معشوق مخصوصی‌هم نداشته باشد .

احوال و اخلاق ناشر از این روح که از برکت انفاس قدسیه به وجود می‌آید مبدأ عالی دارد ، وچنانکه گفتیم از عالم بالا فیض می گیرد .

پس اخلاق دوقسم شد، اخلاقی که طبیعت به فشار ایجاب می کند برای مصالح وحفظ هیئت اجتماعیه واخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می کنند ، برحسب جاذبه ای که ازعالم بالا می‌رسد، و ازناحیهٔ نشاط حیاتی است که امری است الهی ، ومحض ترقی و کمال است برای افراد وهم برای هیئت اجتماعیه .

اخلاق ناشی ازمبدائی که اول مذکورداشتیم اخلاق سکونیست ، واخلاق دومی اخلاق حرکتی است (۱) . اولی را می‌توان به عبارت درآورد ، دومی بیان حقیقتش دشوار است ، اولی تعلیمات منتسب به موسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراط است، اولی ازاشخاص افاضه نمی‌شود بلکه ناشی ازهیئت اجتماعیه است و امریست دنیوی ، دومی هم اگرچه مربوط به دنیاست ولی امریست الهی ، و چون همه کس راه اتصالی به باطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض می‌پذیرد، پس آن اخلاق ازاشخاص خاص به دیگران افاضه می‌شود .

اینست خلاصهٔ بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینك می‌رویم برسر دیانت .

برگسن دیانت را با اخلاق از یك مبدأ نمی‌پندارد ، و لیکن بی‌مناسبت هم نمی‌داندبه عقیدهٔ اودیانت هم مانند اخلاق دوقسم‌است، حرکتی وسکونی (۲) که آن را طبیعی نیز می‌نامد .

درباب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است، کـ

---

(۱) بنا براینکه درنظر برگسن سکون بی‌حقیقت است ونقص است وحرکت حقیقت وکمال است .

(۲) سکونی وحرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم ، در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعیه آن را برمی‌انگیزد، به اصطلاح ما دین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است ما دین حق می‌خوانیم .

آنچه از احوال طبیعت استنباط می‌شود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است ، و هیئت اجتماعیـه اهمیتش بیش از اشخـاص می‌باشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیه طبیعت در جانوران غـریزه را بوجودآورده است چنانکه پیش بیان کردیم ، اما انسان دارای عقل است وهرچند عقل وغریزه هردویك منشأ دارند ، ودو وجه مختلف از يك امرند ، و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست و لیکن عقل با غریزه این تفاوت رادارد که شخص راروبه آزادی واستقلال یعنی بهـ انفراد می‌برد، پس برای اینکه این تأثیرعقل در جداکردن ومنفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود ، طبیعت عقل را با واهمه و متخیله ومتصرفه مقرون ساخته است که انسان به آن وسیله قوهٔ جعل پیدا می‌کند واختراعات وافسانه‌سازی ومانند آنها نتیجهٔ آنست ، و یکی از مظاهراین قوه وجود افسانه ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده ومی‌شود ، وبنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست ، وبرگسن به تفصیل بیان میکندکه چگونه این‌قوه مایهٔ پرستش‌اشیاء وجانوران واشخاص بزرگ زنده ومرده و استقـرار آداب دینی ، و مناسك ودعا ونماز وقربانی ونذورات ومانندآن می‌گردد.

درهرحال این قسم دیانت که مبنی براوهام است وسیله‌ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعیه برمی‌انگیزد ، درمقابل تأثیر عقل‌که مایهٔ انفراد وتنهائی وجدائی شخص است ازدیگران .

ازجمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت‌شده‌است اینست که ، انسان چون عاقل است قوهٔ تنبه دارد ، وتنها او است از میان همهٔ موجودات‌که متوجه به مرگ شده ویقین داردکه می‌میرد. واین علم اومایهٔ افسردگی اومی‌شود وحال‌آنکه برای زندگانی نشاط لازم است ، پس چون عقل انسان را ازبقای در دنیا مأیوس می‌کند ، آن قوهٔ طبیعی برای جبران افسردگـی اوبقای در آخرت را به نظر او جلوه‌گر می‌سازد واو را به زندگانی امیدوار و علاقمند مـی‌نماید ، وتأثیری ازعقل راکه برای زندگی مضراست باطل می‌کند .

دیگر اینکه قدرت جمـاعت و نیرومندی آن مخصوصاً در بدو

تشکیل هیئت اجتماعیه بسته به وجود اشخاص است ، و بنا بـر این بقای اشخاص برای جماعت واجب می‌نماید، تا آنجا که محتاجند به اینکه پس ازمرگ هم‌آن اشخاص را موجود وحاضربدانند ، و این امرمنجر می‌شود به اینکه اموات را بپرستند، وخداوندی برای‌آنها قائل شوند ، وداستانها برای‌آنها بسازند وبه مرور زمان بقای آن اشخاص به نحو اعتقاد به وجود یك بدن لطیف متصور می‌شود ، و لطافت‌آن بدن کم کم‌به اعتقاد به وجود روح منتهی می گردد، وعقاید سخیفی‌که درباب اموات وارواح‌آنان درمیان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست .

دیگراینکه انسان‌به واسطهٔ قوهٔ‌تعقل وتوجه به اینکه ازآینده‌و سرنوشت خود بیخبراست متزلزل ونگران می‌باشد ، پس فکرش‌مایل می‌شود که به غیب توسل بجوید ومعتقد به‌وجود خداوندان و اشخاص فوق‌العاده‌که در امور او مؤثرند بشود ، وعملیات سحروجادو وامثال آن نیزهمین منشأ دارد ، سپس برای اقناع عقلا مبانی‌علمی و فلسفی نیزبرای‌آن عقاید وعملیات ساخته می‌شود .

خلاصه اینکه : این‌قسم دیانت‌که آن را طبیعی وسکونی‌نامیدیم وسیلهٔ دفاعی‌است‌که طبیعت‌برای حفظ هیئت اجتماعیه‌اختیارمی‌کند. درمقابل افسردگی ونا امیدی‌که ازعقل درذهـن تولید می‌شود ومایهٔ انحلال جمعیت است .

اما آن قسم ازدیانت‌که مبدأ عالی‌دارد، مبدأش همان مایهٔ‌دانشی است‌که در جانوران غریزه ودر انسان عقل را به وجود می‌آورد از آن مایه دانش درانسان قوهٔ اشراقی به ودیعه‌گذاشته شده‌که درعموم به‌حال ضعف وابهام و محواست ، ولی‌ممکن است‌که قوت وکمال‌یابد تا آنجا که شخص متوجه شودکـه آن اصل اصیل دراو نفوذ دارد ، مانند آتشی‌که درآهن نفوذ وآن را سرخ می‌کند به عبارت دیگر، اتصال‌خود را به مبدأ درمی‌یابد وآتش عشق دراو افروخته می‌شود، هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می‌گردد ، هم علاقه‌اش از جزئیات سلب شده به‌طورکلی به حیات‌تعلق می‌گیرد، ومی گوید : «عاشقم برهمه عالم‌که همه عالم ازوست.»

این حال‌را می‌خواهید دین بخوانید ، می‌خواهید عرفان‌بنامید، یا ایمان به غیب و به باطن(۱) بگوئید .

دراین مقام برگسن شرح مفصلی می دهد ، دربیان وجد و حال واتصال به مبدأ وشور و ذوق عارفان و زاهدان دریونان قدیم‌وخاور زمین ، خاصه هندوستان وعابدان مسیحی‌که مقام ولایت داشته‌اند، و کم وبیش‌حق وحقیقت را مشاهده‌کرده‌اند، آنگاه بی‌اختیار به افاضه پرداخته‌اند ، و حقیقتی راکه خود به مشاهده دریافته‌اند خواسته‌اند به‌مردم دیگر نیز برسانند؛ عشقی‌که آتشش به‌جان ایشان افتاده‌تنها عشق مخلوق به خالق نیست ، بلکه مبدأش‌عشق خالق به‌کل‌مخلوقات است. یعنی ازراه خدا به‌کل نوع‌بشر عشق می‌ورزد واین‌عشق غیراز آن محبتی است‌که ارباب عقل تعلیم می‌دهند‌که شخص‌باید ابناء نوع خودرا دوست بدارد ، اینکارکار عقل است ، اما عشق عـارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبداء کل موجودات است ، نقاط حیاتی است‌که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می‌خواهد بکل موجودات بسط یابد ، ولیکن این فوریت صورت پذیر نمی‌شود ، و ناچـار باز محدود به جماعت قلیلی‌از مستعدان می گردد .

دیانت سکونی و دیانت حرکتی به‌عبارت دیگر، دین وعرفان‌به یکدیگر مدد نیز می‌رسانند ، دین مقدمهٔ‌ورود به عرفان می‌شود ، و عرفان عقاید عامه را صفا می‌دهد ، واگراین امر عمومیت یابد نوع انسان به‌طورکلی به خدا نزدیك می‌شود .

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابـدان مسیحی داشته‌اند ، وفرداکمل‌عارف حضرت عیسی بوده است ، یعنی‌آنکس‌که تعلیمات مسیحی منتسب به او است خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد .

معرفت اساسی‌که ازعرفان حاصل می‌شود چیست ؟ اینست‌که‌خدا عشق است و عشق خداست ، عشق خلاق است وخالق همانا عشق‌است، عشق مایهٔ خلاقیت است و خلقت نتیجهٔ عشق است ، خالق یعنی‌خدا عاشق است و مخلوق معشوق است ، و چون مخلوق نتیجهٔ خالق است

---

(۱) Mysticisme

پس معشوق هم خود اوست .

بیان برگسن دراین نیزمفصل ومحققانه وعالمانه است ، ولی‌ما واردآن تحقیقات نمی‌شویم‌که به اجمال‌گذراندنش دریغ است ، و به تفصیل پرداختن سخن‌رادراز می‌کند، وانگهی‌به‌گمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و می دانندکــه طفیل هستی عشقند آدمی و پری .

برگسن‌کتاب خود را ختم می‌کند به فصلی درحالت حالیه نوع بشر، وترقیاتی‌که نصیب اوشده است، وعدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او ، وعلت وقوع جنگ‌ها و وسیلهٔ جلوگیری از آنهــا و امیدواری به‌آیندهٔ انسانیت و امثال این‌مسائل‌که بیان‌آنها امروز با قضایائی‌که دردنیا واقع می‌شود مناسبت ندارد ، مختصر کلام اینکه : برگسن ازراه علوم جدید به عرفان رسیده است .

فهرست کسانیکه نامشان در این کتاب آمده است

آدم
ابوعلی‌سینا
اسپینوزا
اسپنسر
استوراتمیل
ارسطو
ارنست رنان
افلاطون
اگوست کنت
انشتین
باباطاهر
برکلی
برگسن
برمانیدس
بطلمیوس
بوترو
بودا
بیزمارك
بیکن
پردون

تن
جرمی بنتام
جمزمیل
حافظ
داروین
دکارت
ذیمقراطیس
ربرت مایر
رنوویه
رزدنت
زینون
سعدی
سقراط
سنت آنسلم
سن‌سیمن
شلینك
شوپنهاور
شیلر
عیسی
فخنر

فلوطین
فوریه
فویه
فیخته
کارلیل
کانت
کالریج
کپرنیک
کپلر
کلوپستک
کندیاک
گالیله
گوته
گویو
لاپلاس
لاک
لامارک
لامنه
لاوازیه
لایبنیتس
لتسه
لیتره
مالبرانش
مریم
من دوبیران
ناپلئون
نیچه
نیوتن
واگنر
وونت
ویکتور کوزن
ویلیام جمز
هاتف اصفهانی
هارتمان
هرقلیطوس
هکل
هگل
همیلتون
هیوم

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است

آیندهٔ علم
آیندهٔ علم بعدالطبیعه
احوال ضروری دانشمند
اختیار ورابطهٔ علت ومعلول
اخلاق بی‌تکلف و بی‌پاداش
اخلاق مبنی بر تصور نیرو
ادوار جهان
استمرار ومقارنه
اصول اخلاق
اصول جانشناسی
اصول روانشناسی
اصول علم مدنیت
امکان قوانین‌طبیعت
انجیل
اندیشه‌ها در فلسفهٔ طبیعی
انواع سیر باطنی انسان
بنیاد تحقیق در علم
بیان فلسفهٔ من
بیدینی آینده
پراگماتیسم

تحقیق درحقیقت مختاریت‌انسان
تحول خلاق
تشریح ذهن انسان
تورات
جهان نمایش‌واراده است
حدیث نفس فلسفی
حقوق طبیعی
خنده
خواست توانائی
دایرةالمعارف علوم فلسفی
دلاوران و دلاور پرستی
دورهٔ فلسفهٔ تحققی
دوسرچشمهٔ اخلاق ودین
روانشناسی
روانشناسی مبنی بر تصور نیرو
روح جهان
زردشت چنین میگفت
زنداوستا
سرنوشت انسان
سفر تکوین

سیاست تحققی
سیر حکمت
شفا
طریق وصول بزندگانی سعادتمند
علم
عقل منطق
فکر ومتحرك
فلسفهٔ اساطیر
فلسفهٔ حقوق
فلسفهٔ صنعت
فلسفهٔ وحی
فلسفه ودین
ماده وحافظه
مبادی نخستین
معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی
مکالمات وقطعات فلسفی
ملحقات وضمائم
منشاء انواع
نقادی درامروحی
نیروی روحی
یادگارهای کودکی وجوانی

نامهای اماکنی که دراین کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

(اصطلاحاتیکه درجلد دوم فهرست کرده‌ایم)

(دراینجا تکرار نمیکنیم)

اقمار	Satellites
باهم نهادن (مرکب کردن)	Composer
باهم نهاد (ترکیب)	Synthése
برنهاد	Thèse
برنهادن (وضع کردن)	Poser
برابرنهاد	Antithèse
برابر نهادن	Opposer
برون ذات (شیئی‌موضوع ، عین)	Objet
برون ذاتی	Objectif
بیخود	Inconscient
ثنوی	Dualiste
جان بینی ، درون بینی	Intuition
جان شناسی	Biologie
جزمن	Con - moi
جهانشناسی	Cosmologie
خود	Coi'moi

Consclent	خودآگاه
Conscience	خودآگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دوتاپرست
Dualiste	دوتاگو
Dualiste	دو حقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روانشناسی (معرفةالنفس)
Esprit, âme	روح
Spiritualist, spirituel	روحی
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
Énergie	کارمایه
Eclectisme	گل چینی
Criticisme	مذمت، نقادی
Surhomme	مردبرتر
Moi, ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخودآگاه
Ame, soi' conscience	نفس
(Critique)	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یك حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکی‌گو

فهرست اصطلاحات علمی وحکمتی از زبان فرانسه
که‌در اینکتاب آمده و برای آنها معادلهائی ازفارسی
یا عربی ساخته شده است

(اصطلاحاتیکه در جلد دوم فهرست کرده ایم تکرار نمیکنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflee	عمل انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیر خواهی ، غیرپرستی ، نوعپرستی
Antithèse	برابرنهاد
Arekitecture	صنعت ساختمان
Athéism	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جانشناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور

Chimisme	شیمیائی
Chose	شیئی
Chose en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	با هم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی، تنبه ، مشعر